دفتر چهارم

اندیشه سیاسی ایرانی

از حلاج تا سجستانی

به کوشش
محمد کریمی زنجانی اصل

مجموعه حکمت و سیاست در ایران از نخستین سده‌های اسلامی

بسم الله الرحمن الرحیم

حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی. ۴

اندیشهٔ سیاسی ایرانی

از حلّاج تا سجستانی

(مجموعهٔ مقالات)

به کوشش

محمّد کریمی زنجانی اصل

تهران ۱۳۸۳

انتشارات کویر

اندیشهٔ سیاسی ایرانی از حلّاج تا سجستانی

□ به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل

● طراح جلد: حمیدرضا رحمانی
● حروفنگاری و صفحه‌بندی: نقش چلیپا
● لیتوگرافی: غزال
● چاپ و صحافی:
سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
● شمارگان: ۱۰۰۰
● چاپ اوّل: ۱۳۸۳
● چاپ دوّم: ۱۳۸۳
● نشانی: تهران، صندوق پستی ۶۴۹۴ـ۱۵۸۷۵
● تلفن: ۸۳۰۱۹۹۲ فاکس: ۸۸۳۲۲۱۷
● شابک دوره ۳ـ۷۱ـ۶۱۴۴ـ۹۶۴
● شابک دفتر چهارم ۶ـ۷۵ـ۶۱۴۴ـ۹۶۴

کریمی زنجانی اصل، محمّد. ۱۳۵۲ ـ
اندیشهٔ سیاسی ایرانی از حلاج تا سجستانی (مجموعه مقالات) / به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل. ـ تهران: کویر، چاپ اوّل و دوّم ۱۳۸۳.
۴۵۶ ص. ـ (حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی؛ ۴)
ISBN 964-6144-75-6
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
ص.ع. به انگلیسی: Mohammad Karimi Zanjani Asl.
An Iranian Political Thought from Hallaj to al-Sijistani.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. فلسفه ایرانی ـ قرن ۴ق. ـ نقد و تفسیر ـ مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. فیلسوفان ایرانی ـ قرن ۴ق. ـ مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۳. فلسفه اسلامی. الف. کریمی زنجانی اصل، محمّد، ۱۳۵۲ ـ . ب. عنوان
۸الف ۲ج / B ۱۵۲ ۱۸۱/۵
کتابخانه ملی ایران ۱۱۹۲۲ـ۸۲م

به نشانهٔ احترام و سپاس

به دکتر فتح‌الله مجتبایی و دکتر بزرگ نادرزاد

فهرست مطالب

دیباچه

نگریستن در تاریخ اندیشهٔ ایرانی در دوران اسلامی، برمی‌نماید که تأمّلات سیاسی در چگونگی رفتارهای انسانی و ژرف‌نگری در روابط و مناسبات سیاسی فرد و جامعه، همواره مورد توجه متفکران ایرانی بوده و هریک از آنها، بسته به باورها و چشم‌انداز معرفتی و موقعیّت و خواست زمانهٔ خویش، به شیوه‌ای در این زمینه اندیشیده و سخن گفته است. چنان که در حوزه‌های علوم عقلی و نقلی در جهان ایرانی / اسلامی، کمتر اثری را می‌توان یافت که در حیطهٔ «سیاسات» سخنی عرضه نکرده باشد؛ و این نکته، به روشنی از جایگاه ویژستهٔ «معرفت سیاسی» در حوزهٔ معارف ایرانی در دوران اسلامی خبر می‌دهد.

امّا این «معرفت سیاسی» را به چه حیطه‌هایی می‌توان تقسیم کرد؟ از یک منظر کلاسیک، به نظر می‌رسد که با در نظر گرفتن تفاوت بنیادین میان «فلسفهٔ سیاسی» و «اندیشهٔ سیاسی» به لحاظ موضوع و روش، به این پرسش می‌توان پاسخ داد؛ البتّه، پاسخی روشن و نه قطعی.

می‌دانیم که موضوع فلسفهٔ سیاسی کلاسیک، «فضیلت» است؛ حال آنکه اندیشهٔ سیاسی کلاسیک به «سلطه و آمریّت» توجه دارد. پس،

بی‌سبب نیست که فیلسوفان کلاسیک به هنگام بحث از «سیاسات»، موضوعات آن را همچون مقوله‌هایی فلسفی و در ارتباطی به سامان باکلّیّت نظام تفکر فلسفی‌شان در نظر گرفته و با برقراری مناسبتی معقول میان اخلاق و سیاست، در واقع سیاست را تحت‌الشعاع اخلاق، و اخلاق را تحت‌الشعاع فضیلت قرار می‌دهند. نظریّه‌پردازان سیاسی امّا، به علّت توجه به مقولهٔ «سلطه» در شکل عینیّت یافته‌اَش در مرکز اصلی بحث‌هایشان، بیشتر هَمٌّ خود را صَرف آن می‌کنند که آموزه‌ها و پیشنهادهای کاربردی‌تری ارائه دهند تا کاربست هرچه بیشتر و بهتر «قدرت» را ممکن سازند؛ و به همین دلیل است که نزد آنها، اخلاق تحت‌الشعاع سیاست بوده و سیاست در ارتباط با قدرت و سلطه تعریف می‌شود.

با نگریستن از این منظر و با پذیرفتن این تفاوت‌ها، از آنجا که شیوه‌های تفکر در باب «سیاسات» در حوزهٔ تمدّن ایرانی در دوران اسلامی را ذیل چهار قالب «اندرزنامه» (: سیاستنامه‌ها و متون تاریخی)، «فقه» ، «کلام» و «فلسفه» می‌توان به بحث گرفت، باید گفت که در این ورطه، «اندرزنامه‌نویسان»، همان «نظریّه‌پردازان سلطهٔ سیاسی» و «فیلسوفان»، قائلان به «سیاست مبتنی بر فضیلت» بوده‌اند. «فقیهان» و «متکلّمان» هم اغلب در نَوَسان میان موضوع و روش آن دو حرکت کرده‌اند. البتّه، «فضیلت‌جوییِ» فیلسوفان ایرانی را نمی‌توان و نباید به معنای خیالپردازی و ارائهٔ طرح‌های ناکارآمد توسط آنها دانست؛ چه، فحوای متن‌های برجای مانده، مانند کتاب الملّة ، خلاف این نظر را نشان می‌دهد و آشکارترین دلیل است بر این مدّعا که ما از ابوبکر رازی تا ابن‌سینا و پیروانش، در فلسفهٔ سیاسی ایرانی / اسلامی، سنّتی را شاهدیم

که آگاهانه به ترویج دانش سیاسی و تحقیق در بُعد سیاسی فلسفه و دین و ارتباط میان فلسفه و جامعه می‌پردازد.

به رغم وجود چنین سنّت ارزشمندی، متأسفانه به دلیل انتشار نه چندان بایستهٔ آثار نگاشتهٔ متفکران مسلمان در این زمینه از سویی، و به دلیل نابسنده بودن پژوهش‌های انجام شده دربارهٔ آثار منتشر شدهٔ سیاسی[۱] و نگارندگان آنها از سوی دیگر، علاقه‌مندان فارسی‌زبان این گسترهٔ مطالعاتی، با کمبود محسوس منابع موجود در این زمینه روبرو هستند؛ و این در حالی است که اکنون، شاید بیش از هر زمان دیگری، از پرسش از ماهیّت و طبیعت تفکر سیاسی در حوزهٔ تمدّن ایرانی در دوران اسلامی، ناگزیریم؛ پرسشی برآمده از چالش‌های نو پدیدار شده دربارهٔ سرشت هویّت فرهنگی‌مان، که تلاش برای پاسخ بدان، منابع مهمّی را پیش روی ما می‌نهد که متفکران ایرانی در تدوین آراء سیاسی خود از آنها بهره برده‌اند؛ منابعی که برآمده از خاستگاه تمدّنی‌شان عبارتند از: ۱. آموزه‌های قرآنی و سنّت نبوی؛ ۲. سنّت مُلکداری ایرانی و آموزه‌های ایرانشهرگرایانه؛ ۳. فلسفهٔ سیاسی یونانی / هلنی؛ ۴. آداب و رسوم عرب در زمینهٔ رفتار سیاسی.

گفتنی است که محلّ تلاقی و برخورد این منابع فکری در بخش مهمّی از تاریخ اسلام، جغرافیای فرهنگی / تمدّنی ایران بوده است؛ و به همین دلیل است که نخستین فیلسوفان جهان اسلامی در این حوزهٔ فرهنگی / تمدّنی پدیدار می‌شوند و آموزه‌هایی به دست می‌دهند که نگریستن در آنها ما را به اهمیّت تأمّل در چگونگی تبادل و تلاقی اندیشه‌ها و فرهنگ‌های یاد شده در ایران نخستین سده‌های اسلامی، واقف می‌کند.

---

۱. اعمّ از فلسفه و کلام و ... .

مجموعهٔ چهار عنوانی حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی نیز با هدف برآوردن چنین تأمّلاتی فراهم آمده و مقاله‌های ارائه شده در دفترهای پنج‌گانهٔ آن، دستامد تلاش دانشوران فاضلی است که به دور از جنجال‌های ایدئولوژیک، امّا برآمده از دغدغه‌های یاد شده، به تألیف و ترجمه همّت گماشته‌اند؛ و ارجگذاری از زحماتشان بر من بایسته است؛[۱] امید که دستاورد این تلاش، سرآغازی باشد برای سلسله پژوهش‌هایی حاکی از پیدایی و پدیداری مکتب و سنّت نوینی در بخشی از گفتمان کنونی جهان ایرانشناسی: مکتب و سنّت «ایرانی» که محقّقانش با بهره‌گیری از آخرین دستاوردهای علوم انسانی، و با برخورداری از نگاهی سنجشگرانه، برآنند که سخن خویش را بازگویند و نگاه خویش را عرضه دارند و دغدغه‌های خویش را بپویند؛ دغدغه‌هایی که بی‌گمان، فردای علمی و فرهنگی ایران اسلامی، تا حدّ زیادی در گرو چگونگی بررسیدن و پاسخ ما بدانهاست.

***

در کار تدوین و آماده‌سازی این مجموعه برای انتشار، گذشته از نویسندگان و مترجمان محترم، عزیزان دیگری هم یاری‌ام کرده‌اند که یادکردشان بایسته می‌نماید.

مدیر محترم نشر کویر با استقبال از انتشار آن، در این زمانهٔ عسرت اندیشه، بار دیگر سهم شایستهٔ خویش در امور فرهنگی را برآورد؛ امید که همواره در این امور کوشا و توانا باشد.

دوستان گرانمایهٔ حروفچینی «نقش چلیپا» خانم‌ها شامانیان و نصرتی

---

۱. گفتنی است که در پی‌نوشت‌های مقالات، شیوهٔ ارجاع دهی هر مؤلّف، به طور مستقل رعایت شده است.

نیز با دقّت تمام، زحمت حروفچینی مقالات را پذیرفتند و بازخوانی‌ها و بازنگری‌های چندباره‌اَش را تاب آوردند؛ سپاسگزار این بزرگوارانم.

سرانجام، وامدار پدر و مادر فرزانه‌ام، محمود کریمی و بانو فاطمة السادات سرفرازی امینی هستم که از اوان کودکی مرا با گسترهٔ گسترده و ژرف حکمت ایرانی آشنا نمودند و فضای چنین کاری را فرارویم نهادند؛ نیز باید از آموزگاران گرانمایه‌ام آقایان دکتر علی مرتضویان و دکتر رضا رضازاده لنگرودی یاد کنم که در تمام سال‌های پس از آشنایی، مشوّقان جدّی‌ام در کار پژوهش بوده‌اند و در جریان این کار هم، با بردباری و خوشرویی، زحمات گاه و بیگاهم را پذیرا شدند. آنچه مسلّم است، بدون راهنمایی و نکته‌سنجی‌های این چهار عزیز، مجموعهٔ حاضر شکل کنونی‌اش را بازنمی‌یافت. سپاس فراوان من پیشکش لطف‌های بی‌دریغ آنها باد.

آشنایی با مؤلّفان و مترجمان

پرویز اذکائی، دکترای ایرانشناسی، استاد دانشگاه و پژوهشگر تاریخ و فلسفهٔ ایرانی. در ۱۳۰۸ شمسی در همدان متولّد شد. تحصیلات خود را در زادگاه خویش آغاز کرد و آنگاه در تهران ادامه داد. دورهٔ دکترای ایرانشناسی را در دانشگاه منچستر انگلستان و تحت اِشراف شادروان جی. آ. بویل آغاز کرد و به پایان رساند. پس از بازگشت به ایران به تدریس در دانشگاه همّت گماشته و با مؤسسات پژوهشی چندی نیز همکاری مستمر داشته است؛ که از آن جمله‌اند بنیاد دایرةالمعارف تشیّع و دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

از او در زمینه‌های مختلف مطالعات ایرانی، به ویژه در حوزه‌های کتابشناسی و رجال‌شناسی و تاریخ علم آثار متعدّدی منتشر شده‌اند که بیش از ۲۵ عنوان کتاب، ۵۵ رسالهٔ علمی بلند و گفتارهای گوناگونی را دربر می‌گیرند. از آن جمله‌اند: علی الشابی، زندگی‌نامهٔ بیرونی، ترجمهٔ پرویز اذکائی (تهران، وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۲ ش)؛ فرمانروایان گمنام (تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۶۷ ش)؛ تاریخنگاران ایران (تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۳ش)؛ ابوریحان بیرونی (تهران، طرح نو، ۱۳۷۴ش)؛ فهرست ماقبل الفهرست (مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ج ۱، ۱۳۷۵ش؛ ج ۲، ۱۳۷۸ش)؛ همدان‌نامه (همدان، نشر مادستان، ۱۳۸۰ش).

مقالهٔ «خاستگاه ایرانی کلمهٔ "حقّ"» او را از کتاب خرد جاودان (جشن‌نامهٔ استاد سیّد جلال‌الدّین آشتیانی، به‌کوشش حسن سیّد عرب ـ علی‌اصغر محمّدخانی، تهران، نشر فروزان روز، ۱۳۷۷ش، صص ۵۹ ـ ۱۰۵) برای انتشار در این مجموعه برگزیده‌ایم.

مرتضی اسعدی (۱۳۳۱ ـ ۱۳۷۵ش)، پژوهشگر مطالعات اسلامی و از متخصّصان تاریخ تمدّن ملل اسلامی. در تهران متولّد شد و پس از پایان تحصیلات ابتدایی و متوسطه، نخست در رشتهٔ اقتصاد بین‌الملل در مدرسهٔ عالی بازرگانی تهران ادامهٔ تحصیل داد و آنگاه مدرک کارشناسی ارشد خود را از دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران اخذ کرد. در ۱۳۷۱ نیز دکترای رشتهٔ تاریخ تمدّن ملل اسلامی خود را از همین دانشگاه باگذراندن رساله‌ای با عنوان «جنگ‌های صلیبی و آغاز مطالعات اسلام‌شناسی» گرفت. در طول این سال‌ها، او با مؤسسات پژوهشی چندی مانند بنیاد دایرةالمعارف تشیّع و بنیاد دایرةالمعارف اسلامی نیز همکاری مستمر داشت؛ و از ۱۳۶۸ به تدریس در دانشگاه نیز مشغول بود. حوزهٔ اصلی دلمشغولی‌های آن زنده‌یاد را در آثاری که در حوزه‌های مختلف ترجمه و تألیف از خود بر جای گذارده، می‌توان بازجست؛ آثاری که به رغم تنوّع موضوعی در حوزه‌های مختلف ترجمه و تألیف از خود برجای گذارده، می‌توان بازجست؛ آثاری که به رغم تنوّع موضوعی در حوزه‌های «اندیشهٔ سیاسی در غرب، جغرافیای جهان اسلامی، مطالعات ایران‌شناسی و ...»، بر محور تلاش برای پوشاندن بخشی از فقر تئوریک علوم انسانی در جامعهٔ ایرانی، قابل تعریف‌اند، و برخی از آنها مانند دایرةالمعارف جهان اسلام در ۱۳۷۰ به عنوان کتاب سال دانشگاهی برگزیده شدند.

محمّد جواد اسماعیلی، تحصیل کردهٔ رشتهٔ فلسفه و پژوهشگر مطالعات یونانی / اسلامی. در ۱۳۵۵ شمسی در تهران متولّد شد. پس از پایان تحصیلات ابتدایی و متوسطه، تحصیلات دانشگاهی خود را در

رشتهٔ فلسفه و کلام اسلامی ادامه داد. و در ۱۳۸۰ مدرک لیسانس خود را اخذ کرد. آنگاه در دورهٔ کارشناسی ارشد فلسفهٔ غرب مطالعات خود را پی گرفت و این دوره را با گذراندن رساله‌ای تطبیقی با عنوان «حرکت در نظر ارسطو و ملاصدرا» با موفقیت به پایان رساند. در طیّ این دوران با مؤسسات علمی چندی نیز همکاری داشته و از این رهگذر، مقالات متعدّدی را در نشریّات علمی مختلفی منتشر کرده است؛ که از آن جمله است: «نزاع حکیمان و عارفان»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شمارهٔ ۵۴ و ۵۵، تهران، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۱ش، صص ۶۴ ـ ۶۷. از دیگر فعالیت‌های او همکاری در ویرایش مجلّد دوم کتاب دفتر عقل و آیت عشق (نوشتهٔ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱ش) بوده است.

ساموئل اشترن، متخصّص مطالعات اسماعیلی و سکه‌شناس. در ۱۹۲۰ میلادی در مجارستان متولّد شد. تحصیلات خود را در رشته‌های شرق‌شناسی و زبان‌شناسی لاتین نزد استادانی چون گوتین پی‌گرفت و رسالهٔ دکترای خود را زیر نظر همیلتون گیب دربارهٔ شعر عربی ـ اسپانیولی در دانشگاه آکسفورد گذراند. پس از آن، از جمله فعالیّت‌های او دبیری ویراست جدید دایرةالمعارف اسلام و معاونت بخش مسکوکات شرقی موزهٔ آشمولین آکسفورد بود و به تدریس تاریخ تمدّن اسلامی در دانشگاه آکسفورد نیز می‌پرداخت. دامنهٔ تحقیقاتش اسپانیای دورهٔ اسلامی و غرب جهان اسلام، ایران و مناطق شرقی اسلامی را در بر می‌گرفت. از جمله موضوع‌های مورد علاقهٔ او، پژوهش دربارهٔ اسماعیلیّهٔ عهد فاطمی در ایران و مصر بود. در ۲۹ اکتبر ۱۹۶۹ درگذشت.

مقالهٔ «ادیان ایرانی در نگاه ابوحاتم رازی» او از کتاب مطالعاتی دربارهٔ اسماعیلیان نخستین انتخاب و به فارسی ترجمه شده است.

محمّد کاظم رحمتی، پژوهشگر مطالعات اسلامی. در ۱۳۵۵ شمسی در شهر قم زاده شد. پس از گذراندن تحصیلات ابتدایی و

متوسطه در زادگاه خویش، در رشتهٔ زیست‌شناسی به دانشگاه راه یافت، و به دلیل عدم امکان تغییر رشته در دورهٔ کارشناسی، به ناگزیر این دوره را به پایان رساند. آنگاه تحصیلات خود را در علاقهٔ اصلی‌اش در دورهٔ کارشناسی ارشد تاریخ اسلام در دانشکدهٔ شهید بهشتی ادامه داد؛ که نتیجهٔ آن، خروج ناگزیر از آموزش و پرورش به دلیل عدم موافقت آن سازمان با ادامهٔ تحصیل در رشتهٔ مورد علاقه‌اش بود؛ آن هم در حالی که از سال‌های پایانی دبیرستان، مطالعات اسلامی را به جدّ دنبال می‌کرد. پس از خروج از آموزش و پرورش، به همکاری با مؤسسات علمی ـ پژوهشی چندی پرداخت و از این رهگذر، مقالات تألیفی و ترجمه‌های چندی را در نشریّات علمی کشور و از جمله در فصلنامه‌های آینهٔ پژوهش، علوم حدیث و هفت آسمان منتشر کرد. اکنون مدّتی است که با بنیاد دایرةالمعارف اسلامی (دانشنامهٔ جهان اسلام) همکاری دارد.

مقالهٔ «ابن‌ریوندی و کتاب الزّمرد» او بازنگریستهٔ متن منتشر شده در فصلنامهٔ هفت آسمان (قم، شمارهٔ سوم و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۷۸ش، صص ۱۹۷ ـ ۲۲۰) است.

رضا رضازاده لنگرودی، پژوهشگر مطالعات ایرانی / اسلامی. در ۱۳۲۹ شمسی در شهرستان لنگرود زاده شد. پس از پایان تحصیلات ابتدایی و متوسطه، در رشتهٔ تاریخ و زیر نظر استادانی چون ریچارد فرای تحصیلات دانشگاهی خود را در شیراز ادامه داد و با اخذ مدرک کارشناسی ارشد همین رشته از دانشگاه تهران آن را پی گرفت. حوزهٔ اصلی مطالعات او، تاریخ نهضت‌های کلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران است و در این زمینه از او در مجموعه‌ها و نشریّات معتبر ایرانی و اروپایی آثار متعدّدی به زبان‌های فارسی، آلمانی و ... منتشر شده است. او از همکاران پیوستهٔ بنیاد دایرةالمعارف تشیّع، دانشنامهٔ ایرانیکا، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی و بنیاد دایرةالمعارف اسلامی بوده و هست. اکنون مدیریّت گروه تاریخ بنیاد دایرةالمعارف اسلامی را بر عهده دارد.

مقالهٔ «نخشبی و جنبش قرمطیان خراسان» او را از کتاب یاد پاینده (یادنامهٔ محمود پاینده لنگرودی، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۵۰۳ - ۵۲۰) برای انتشار در این مجموعه برگزیده‌ایم.

محمّد کریمی زنجانی اصل، تحصیل کردهٔ رشتهٔ علوم سیاسی و پژوهشگر مطالعات ایران و اسلام. در ۱۳۵۲ شمسی در تهران متولّد شد و پس از پایان تحصیلات ابتدایی و متوسطه، در سال ۱۳۷۵ به اخذ مدرک لیسانس علوم سیاسی از دانشگاه آزاد اسلامی موفّق شد. از همان هنگام ضمن پیگیری مطالعات خود، با شماری از مؤسسه‌های تحقیقاتی همکاری داشته که دستامد آن شرکت در چند کنگرهٔ بین‌المللی و انتشار مقالات متعدّدی در نشریّه‌ها و مجموعه‌های علمی چندی مانند دانشنامهٔ جهان اسلام، دایرة‌المعارف تشیّع، یاد پاینده، محقّق‌نامه، و فصلنامه‌های تحقیقات اسلامی و میراث شهاب و ... بوده است.

حوزهٔ اصلی مطالعات او تاریخ عقاید امامیّه و تاریخ اندیشه‌های فلسفی و سیاسی در ایران و اسلام است، و در این زمینه‌ها تاکنون کتاب‌های ذیل را منتشر کرده است: شهاب الدّین یحیی سهروردی، هیاکل النّور (متن عربی، ترجمهٔ کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل‌مظفر)، با مقدّمه و تصحیح محمّد کریمی، تهران، نشر نقطه، ۱۳۷۹ ش؛ امامیّه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت (تهران، نشر نی، ۱۳۸۰ ش)؛ سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی (تهران، نشر شهید سعید محبّی، ۱۳۸۲ش)؛ اشراق هند و ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی (تهران، نشر شهید سعید محبّی، ۱۳۸۲ش).

ویلفرد مادلونگ، پژوهشگر مطالعات اسلامی و متخصّص پژوهش‌های زیدی / امامی / اسماعیلی. در ۱۹۳۰ میلادی در شهر اشتوتگارت آلمان متولّد شد و پس از گذراندن تحصیلات مقدّماتی و متوسطه، در ۱۹۵۳ از دانشگاه قاهره در تاریخ و ادبیات اسلامی لیسانس خود را اخذ کرد. پس از بازگشت به آلمان، تحصیلات عالی خود را پی

گرفت و در ۱۹۵۷ در دانشگاه هامبورگ، زیرنظر رودلف اشتروتمان و برتولد اشپولر دکترای مطالعات اسلامی خود را به پایان رساند. در سال‌های ۱۹۵۸ تا ۱۹۶۰ وابستهٔ فرهنگی سفارت آلمان غربی در بغداد بود؛ از آن پس به عنوان استاد مدعو در بسیاری از دانشگاه‌های اروپا و آمریکا تدریس کرد و از ۱۹۷۸ استاد کرسی لودین در دانشگاه آکسفورد شد. مادلونگ در شمار اسلام‌شناسان برجسته‌ای است که در حوزه‌های مختلف اندیشهٔ اسلامی و به ویژه فِرَق و مذاهب آثار ماندگاری از خود برجای نهاده است. کتاب جانشینی حضرت محمّد (ص) او در سال ۱۳۷۷ شمسی جایزهٔ جهانی کتاب سال جمهوری اسلامی ایران را از آن خود کرد.

مقالهٔ «ابویعقوب سجستانی و تناسخ» او از مجلّد شانزدهم اکتا ایرانیکا (لیدن، ۱۹۹۰م، صص ۱۳۱ ـ ۱۴۳) و مقالهٔ «ابویعقوب سجستانی و هفت قوّهٔ عقل» او از کتاب تاریخ و عقاید اسماعیلیّه در سده‌های میانه (ویراستهٔ فرهاد دفتری، کیمبریج، ۱۹۹۶م، صص ۸۵ ـ ۸۹) انتخاب و به فارسی ترجمه شده‌اند.

مهدی محقّق، دکترای زبان و ادبیّات فارسی، استاد بازنشستهٔ دانشگاه تهران، مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل از ۱۳۴۷ ش، عضو پیوستهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی از ۱۳۶۹ ش و رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی از ۱۳۷۸ ش. در ۱۳۰۸ شمسی در مشهد متولّد شد. پدرش مرحوم حاج شیخ عباسعلی محقّق واعظ خراسانی از علمای نامدار شهر، در تسلّط و احاطه به اخبار و احادیث اهل بیت (ع) شهرهٔ خاصّ و عامّ بود. تحصیلات دوران ابتدایی و متوسطه را در شهرهای مشهد و تهران گذراند و در ضمن، از محضر بزرگانی چون مرحوم ادیب نیشابوری، مرحوم حاج شیخ محمّدتقی آملی، مرحوم شیخ محمّدعلی مدرس تبریزی و شیخ ابوالحسن شعرانی بهره جُست و به درجهٔ اجتهاد رسید. در سال‌های ۱۳۳۰ ـ ۱۳۳۱ دارای

چهار مدرک علمی شد: ۱. دورهٔ شش سالهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار، ۲. دورهٔ علوم تربیتی دانشسرای عالی، ۳. لیسانس دانشکدهٔ علوم معقول و منقول، ۴. گواهینامهٔ مدرّسی علوم منقول از وزارت فرهنگ. در ۱۳۳۳ پس از دریافت مدرک لیسانس زبان و ادبیّات فارسی، در دورهٔ دکترای این رشته شرکت کرد و در ۱۳۳۴ در دورهٔ دکترای معقول ثبت‌نام کرد که در ۱۳۳۷ آن را به پایان رساند. در ۱۳۳۸ نیز با دفاع از رسالهٔ دکترای خود با عنوان «تحقیق در دیوان ناصرخسرو» به دریافت مدرک دکترای زبان و ادبیّات فارسی موفّق شد. در همین سال به عضویّت انجمن فلسفه و علوم انسانی درآمد. پس از موفقیت در امتحان دانشیاری در ۱۳۳۹، از وزارت فرهنگ به دانشگاه منتقل شد. در سال‌های ۱۳۴۰ تا ۱۳۴۲ در دانشگاه لندن، ۱۳۴۲ تا ۱۳۴۴ در دانشگاه تهران، و ۱۳۴۴ تا ۱۳۴۷ در دانشگاه مک‌گیل کانادا به تدریس زبان و ادبیّات فارسی و علوم اسلامی همّت گماشت. در ۱۳۴۷ شعبهٔ تهران مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل را افتتاح کرد. تا ۱۳۵۵، ضمن تحقیق و تدریس در دانشگاه تهران، سفرهای علمی چندی نیز داشت. در این سال، برای تدریس به دانشگاه مک‌گیل بازگشت و تا ۱۳۵۷ در آنجا بود. پس از بازگشت به ایران، تا هنگام تعطیلی دانشگاه‌ها به تدریس ادامه داد. در سال‌های ۱۳۶۱ و ۱۳۶۲ شمسی در پایه‌ریزی و تأسیس «سازمان دایرة المعارف تشیّع» و «بنیاد دایرة المعارف اسلامی» مشارکت فعّال داشت. در ۱۳۶۱ از دانشگاه تهران بازنشسته شد و از آن هنگام، در دانشگاه‌های داخلی و خارجی چندی، مانند مؤسسهٔ بین‌المللی اندیشه و تمدّن اسلامی مالزی، به تدریس ادامه داده، و همچون گذشته، به کار پژوهش و نشر آثار متعدّدی همّت گماشته است؛ آثاری که در معرّفی فرهنگ و تمدّن ایرانی / اسلامی به جهان علم و اندیشه، سهم برجسته و شایسته‌ای داشته‌اند؛ و در عین حال، از ژرف‌نگری و گسترهٔ گستردهٔ دانش این اندیشه‌مند ایرانی خبر می‌دهند؛ گستره‌ای که مهم‌ترین زمینه‌هایش عبارتند از: ۱. شعر و

ادب فارسی، ۲. ادبیّات عرب، ۳. علوم قرآنی، ۴. تاریخ پزشکی در ایران و اسلام، ۵. فلسفه و کلام اسلامی. دستامد تلاش نیم قرنهٔ این دانشی‌مرد ایرانی، انتشار بیش از پنجاه عنوان کتاب (اعمّ از تألیف، تصحیح و ترجمه) و تألیف و انتشار بیش از یکصد و پنجاه مقالهٔ تحقیقی به فارسی و سی و هفت عنوان مقاله به زبان انگلیسی در نشریّه‌ها و مجموعه‌های علمی ایرانی و اروپایی متعدّدی است. همچنین، شرکت در هشتاد کنگرهٔ بین‌المللی و شصت کنگرهٔ داخلی، و عضویّت در بیست و هفت مجمع علمی ایرانی و دوازده مجمع علمی بین‌المللی، از او، چهره‌ای بین‌المللی برنموده است. زندگینامه و فهرست آثار این استاد ارجمند تا ۱۳۷۸ شمسی در مقدّمهٔ کتاب محقّق‌نامه (مقالات تقدیم شده به استاد دکتر مهدی محقّق، به کوشش بهاء الدّین خرمشاهی و ... ، تهران، انتشارات سینانگار، ۱۳۷۹ ش، صص ۱۷ ـ ۱۲۶) به قلم خود ایشان آمده است.

مقالهٔ «رازی در طبّ روحانی» او را از کتاب الدراسة التحلیلیة لکتاب الطبّ الروحانی (تهران، مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۷۸ش، صص ۲۲۹ ـ ۲۸۰) برای انتشار در این مجموعه برگرفته‌ایم.

علی مرتضویان، نویسنده و مترجم و مدرّس دانشگاه. در ۱۳۲۹ شمسی در مسجد سلیمان زاده شد. پس از پایان تحصیلات متوسطه، در ۱۳۴۷ به استخدام دولت درآمد؛ و همزمان، تحصیلات دانشگاهی را در رشتهٔ علوم سیاسی ادامه داد و در ۱۳۷۳ به اخذ مدرک دکترا در رشتهٔ یاد شده نائل آمد. حوزهٔ اصلی مطالعات او اندیشهٔ سیاسی و نظریّه‌های علم سیاست است و همزمان با خدمت در بخش‌های پژوهشی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، به عنوان عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی به تدریس اشتغال داشته است. سردبیری فصلنامهٔ ادبی ـ فرهنگی سیمرغ، عضویّت در هیئت تحریریهٔ فصلنامه‌های ارغنون و آسیای مرکزی و قفقاز و سردبیری فصلنامهٔ علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی (تهران، واحد جنوب) از جمله فعالیّت‌های فرهنگی ـ مطبوعاتی اوست. گذشته از انجام چندین

طرح پژوهشی، مقالات متعدّدی از وی به صورت ترجمه و تألیف در نشریّات علمی کشور، منتشر شده است.

افسانه منفرد، پژوهشگر مطالعات ایران و اسلام. در ۱۳۳۴ شمسی در تهران متولّد شد. پس از اتمام تحصیلات ابتدایی و متوسطه، در رشتهٔ ادبیات فارسی به تحصیل در دانشگاه تربیت معلم همّت گماشت و در ۱۳۵۷ درجهٔ کارشناسی و در ۱۳۷۲ درجهٔ کارشناسی ارشد خود را اخذ کرد. از ۱۳۶۲ با مؤسسات علمی ـ پژوهشی چندی مانند دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، مؤسسهٔ پژوهش تاریخ معاصر و بنیاد دایرةالمعارف اسلامی همکاری داشته که از این رهگذر بیش از یکصد مقالهٔ تألیفی در دایرةالمعارف‌ها و مقاله‌های متعدّدی از او در نشریّات معتبری مانند اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی، فرهنگ، تاریخ معاصر و چیستا منتشر شده است. از ۱۳۷۳ به تدریس در دانشگاه آزاد تهران و مرکز آموزش زبان فارسی نیز مشغول است. از جمله کتاب‌های منتشر شده‌اش عبارتند از: چچن‌ها در تاریخ (تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۷۴ش).

پل واکر، استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه میشیگان و متخصّص مطالعات اسماعیلی. مدرک دکترای خود را از مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا با گذراندن رساله‌ای دربارهٔ ابویعقوب سجستانی، داعی برجستهٔ اسماعیلی در سدهٔ چهارم هجری اخذ کرد؛ و با پیگیری مطالعات خود در این زمینه تاکنون آثار متعدّدی در حوزهٔ مطالعات اسماعیلی منتشر کرده است که از آن جمله‌اند: نخستین تشیّع فلسفی، نوافلاطونی‌گری اسماعیلی ابویعقوب سجستانی (کیمبریج، ۱۹۹۳م)؛ حمیدالدّین کرمانی، تفکر اسماعیلی در عهد حاکم بامرالله (لندن، ۱۹۹۹م).

مقالهٔ «معانی ضمنی سیاسی در فلسفهٔ رازی» او از کتاب ابعاد سیاسی فلسفهٔ اسلامی (مقالات تقدیمی به محسن مهدی، ویراستهٔ چارلز باترورث، هاروارد، ۱۹۹۲م، صص ۶۱ ـ ۹۴) انتخاب و به فارسی ترجمه شده است.

بستان هیرجی، متخصّص مطالعات اسماعیلی و استادیار دوسن کالج در مونرال کانادا. تحصیلات خود را در مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با گذراندن رساله‌ای دربارهٔ رسالة الباهرة ابویعقوب سجستانی به پایان رساند و از آن پس، مطالعات خود را در این حوزه پی گرفته است.

مقالهٔ «تصحیح انتقادی الرسالة الباهرة» او را از فصلنامهٔ تحقیقات اسلامی (سال هفتم، شمارهٔ ۲، ۱۳۷۱ش، صص ۲۱-۶۲) برای انتشار در این مجموعه برگزیده‌ایم. مقدّمهٔ اصلی این مقاله به زبان انگلیسی بوده است که توسط شادروان مرتضی اسعدی به فارسی ترجمه شده و همراه با ترجمهٔ متن عربی رساله به قلم عبداللّه نورانی استاد پیشین دانشکدهٔ الهیّات و معارف اسلامی دانشگاه تهران در فصلنامهٔ مزبور منتشر شده است.

پیشگفتار

محمّد کریمی زنجانی اصل

سدهٔ چهارم هجری عصر چالش‌های بزرگ فرهنگ ایرانی است. پدیداری حکومت‌های بویه‌ای در غرب و مرکز ایران و ظهور حکومت سامانی در شرق این سرزمین، زمینه‌ساز رخدادهایی شد که تا سده‌ها فرهنگ این سامان را تحت تأثیر خود نهادند. تسلّط آل‌بویه بر بغداد در شرایطی رخ داد که پیشتر، دولت‌های صفّاری و علوی، مشروعیّت دستگاه عبّاسی را به معارضه طلبیده و با مظاهر فرهنگی آن، به ویژه در عرب‌گرایی زبانی و عرب‌نمایی فرهنگی‌اش چالشی سخت داشتند.

در ۲۵۶ هجری یعقوب لیث در برخورد با شعر عربی بر آن بود که «چیزی [را] که من اندر نیابم چرا باید گفت»[1] و حمایت سامانیان از

---

۱. در این زمینه، سخنان گرانبهای نویسندهٔ ناشناختهٔ تاریخ سیستان (به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۴ش، صص ۲۰۹ - ۲۱۲)، دربارهٔ گرایش شاعران به فارسی‌سرایی در دربار یعقوب لیث صفاری (حک: ۲۴۷ - ۲۶۵ ق) پس از فتح هرات خواندنی است:

> یعقوب فرا رسید و بعضی از خوارج که مانده بودند، ایشان را بکشت و مال‌های ایشان برگرفت، پس شعرا او را شعر گفتندی به تازی: «قَدْ اَکْرَمَ اللّهُ اَهْلَ الْمِصْرِ وَ الْبَلَدِ...». چون این شعر برخواندند او عالِم نبود [پس آن را]

متفکران حوزه‌های مختلف تا بدانجا بود که پس از قتل حلّاج، این ایرانی شوریده‌سرِ «حقّ‌گویِ» هر کوی و برزن در ۳۰۹ هجری، به اندک زمانی در ۳۲۲ هجری خلیفهٔ عبّاسی در نامه‌ای رسمی در توجیه قتل خلف او، شلمغانی، برای فرمانروای سامانی کوشید[1] و بدین‌سان برنمود که از

در نیافت، محمّد بن وصیف حاضر بود و دبیر رسایل او بود و ادب نیکو دانست و بدان روزگار نامهٔ پارسی نبود، پس یعقوب گفت: چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت؟ محمّد وصیف پس شعر پارسی گفتن گرفت. و اوّل شعر پارسی اندر عجم او گفت، و پیش از او کسی نگفته بود که تا پارسیان بودند سخن پیش ایشان برُود بازگفتندی بر طریق خسروانی، و چون عجم برکنده شدند و عرب آمدند شعر میان ایشان به تازی بود و همگنان را علم و معرفتِ شعر تازی بود، و اندر عجم کسی برنیامد که او را بزرگیِ آن بُوَد پیش از یعقوب که اندر او شعر گفتندی، مگر حمزة بن عبدالله الشاری و او عالِم بود و تازی دانست، [پس] شعراء او تازی گفتند، و سپاه او بیشتر همه از عرب بودند و تازیان بودند. چون یعقوب، زنبیل و عمار خارجی را بکشت و هری بگرفت و سیستان و کرمان و فارس او را دادند محمّد بن وصیف این شعر بگفت «ای امیری که امیران جهان خاصه و عام...» ... و بسام کورد از آن خوارج بود که به صلح نزد یعقوب آمده بودند، چون طریق وصیف بدید اندر شعر، شعرها گفتن گرفت و ادیب بود... باز محمّد بن محلد هم سکزی بود، مردی فاضل بود و شاعر، نیز پارسی گفتن گرفت... پس از آن هر کسی طریق شعر گفتن برگرفتند، امّا ابتداء اینان بودند، و کس به زبان پارسی شعر یاد نکرده بود، الاّ بونواس ... .

۱. در این زمینه، نامهٔ الراضی بالله به امیر نصر بن احمد سامانی دربارهٔ قتل شلمغانی (کشتهٔ ۳۲۲ ق) و ذکر دلایل آن را در اختیار داریم، که یاقوت حموی (م ۶۲۶ ق) آن را در مرو می‌یابد (برای متن نامه نک: ارشاد الأریب فی معرفة الأدیب، به کوشش د.س.مارگولیوث، قاهره، ۱۳۵۵ق، ج ۱، صص ۲۳۹ به بعد).

چنان‌که پیشتر گفته‌ام با توجّه به این نامه «می‌توان پرسید که خلع نصر بن احمد به سال ۳۳۱ به تحریک خلیفه و در پی شورش توکان مهاجر ـ به مثابه کارگزاران او ـ، آیا پاسخ دستگاه خلافت به واکنش سامانیان نسبت به این نامه نبوده است؟ این پرسش، تا یافتن منابع بیشتر در این زمینه، پاسخی روشن نخواهد داشت». نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، اشراق هند و ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی، تهران، ۱۳۸۲ش، ص ۱۷۱، پی‌نوشت ۱.

خلافت عرب جز نام و ننگی برنمانده است.

بوئیان، این زیدیان برخاسته از طبرستان، خاستگاه ماندگارترین مقاومت ملّی ایرانیان در مقابل یورش عرب، پس از چیرگی بر بغداد از سویی امامیان را برکشیدند و نواختند و بدانها امکان تأسیس دارالعلم‌هایی را بخشیدند که از متفکران معتزلی تا ابوالعلاء معری «ملحد!» آنها را کانون امن و آسایش خویش می‌دیدند،[1] و از سوی دیگر به رغم عرب‌گرایی زبانی‌شان در کانون خلافت عبّاسی، بغداد، در بزرگداشت یادمان‌های ایرانی تا بدانجا رفتند که آرزوی مرداویج زیاری در بازتأسیس شاهنشاهی ساسانی را،[2] در اطلاق لقب شاهنشاه بر خویش متبلور ساختند.[3]

---

۱. برای دارالعلم‌های شیعی در عهد آل‌بویه در گسترهٔ ایران و مصر، برای نمونه نک: هاینتس هالم، فاطمیان و سنّت‌های تعلیمی و علمی آنان، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۹۱ - ۱۰۰»؛ محمّد کریمی، «دارالعلم شاپور»، دایرة‌المعارف تشیّع، زیر نظر احمد صدر حاج سیّد جوادی و ...، تهران، ۱۳۷۸ش، ج ۷، صص ۴۰۷ - ۴۰۸؛ همو، «دارالعلم‌های شیعی و نوزایی فرهنگی در جهان اسلام»، مطالعات ایران و اسلام، زیرنظر کامران فانی و ...، تهران، ۱۳۸۲ش.

۲. اکنون به واسطهٔ گزارش‌های برجای مانده می‌دانیم که مرداویج در بزرگداشت آیین‌های ایرانی کوششی بسزا داشت؛ چنان که به برگزاری جشن سده با شکوهی تمام همّت گماشت (نک ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۷۷ش، ج ۵، ص ۴۰۲؛ همو، همان، ترجمهٔ علی‌نقی منزوی، تهران، ۱۳۷۶ش، ج ۵، صص ۴۱۲ - ۴۱۳) و سودای تسخیر بغداد و بازگرداندن پادشاهی عجم را چنان در سر می‌پروراند (همان، متن عربی، ص ۴۰۹؛ ترجمهٔ فارسی، ص ۴۱۹) که در نامه‌اش به کارگزار خود به نام ابن‌وهبان در اهواز نوشت:

> ایوان کسری را برای من آماده کن! تا هنگام رسیدن به پایتخت [بغداد] در آنجا فرود آیم. تو باید آن را به همان شکل پیش از آمدن عرب بسازی [همان، ترجمهٔ فارسی، ص ۴۲۰].

۳. عضدالدوله در سکه‌های ضرب شده در شیراز، خویش را «امیر عادل» (الملک العادل) و «شاهنشاه» می‌خواند (نک: علی‌اکبر سرافراز و فریدون آورزمانی، سکه‌های ایران، تهران، ۱۳۷۹ش، ص ۱۹۹)؛ و می‌دانیم که «عدالت» در شمار فضایل بسیار ستودهٔ پادشاهان ایرانی بوده است:

این کانون‌زدایی از مرکز قدرت سیاسی و فرهنگی در جهان اسلامی، چنان که برخی پژوهشگران جدید نیز نشان داده‌اند، در پیشبرد عقل و اندیشه در جهان اسلامی، و به طور خاصّ در جهان ایرانی، نقش تعیین کننده و مؤثری داشت.[۱] پس، پر بیراه نیست که اگر حسین بن منصور حلّاج بیضاوی در احیاء کلمهٔ ایرانی «حقّ» کوشید و به جان خویش آن تباری را بزرگ داشت که از نیای مزدائی‌اش تا آموزگاران مزدائی نیایش راه می‌برد[۲] و اگر ابن‌راوندی، این فیلسوف کاشانی و امامی مذهب، بر خردگرایی‌اش تا بدانجا اصرار می‌نمود که خرده‌گیرانش او را به کفر و الحاد متّهم نمودند،[۳] در همان هنگام، محمّد بن زکریای رازی به عنوان

A. K. S. Lambton, "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship", *Studia Islamica*, vol.17, 1962, pp.91-119;

متنبّی در قصیده‌ای که در دیدارش از دربار عضدالدوله در جمادی الاوّل سال ۳۵۳ هجری در شیراز سرود، او را «شاهنشاه» خواند (نک: ابن‌خلکان، وفیات الاعیان، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۵م، ج ۴، ص ۵۱؛ با اشاره به سال ۳۵۴ق). در مدال‌های ضرب شده به سال ۳۵۹ هجری در فارس هم تصویر عضدالدوله با تاجی به شکل تاج‌های اواخر دورهٔ ساسانی نقر شده است. در یک سوی این سکه‌ها به پهلوی نوشته شده «فرّ شاهنشاه افزون باد» و در روی دیگر آنها عبارت «عمر شاه پناخسرو دراز باد» دیده می‌شود؛ البتّه همراه با عبارت‌های «لا اله الا اللّه» و «محمّد رسول اللّه» (نک: سکه‌های ایران، پیشین، ص ۲۰۱). در این باره همچنین بنگرید به پژوهش ارزشمند مادلونگ با این مشخّصات:

W. Madelung, "The Assumption of the Title Shahanshāh by the Buyids and 'The Reign of Daylam (Dawlat al-Daylam)' ", *J N E S*, vol. 28, 1969, pp.84-108, 168-183.

۱. نک: محمّد محمّدی ملایری، «سیر اندیشه و علم در جهان اسلام تا زمان بیرونی و پس از آن»، یادنامهٔ بیرونی، تهران، ۱۳۵۳ش، صص ۱۷ - ۱۹؛ جوئل کرمر، احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه، ترجمهٔ محمّد سعید حنایی کاشانی، تهران، ۱۳۷۵ش، ص ۹۴.

2. L. Massignon, *La Passion de Hallâj. martyr mystique de l'Islam*, Paris, 1975, Tome I, p.61.

۳. دربارهٔ ابن‌راوندی، برای نمونه نک: مهدی محقّق، «ابن‌راوندی»، بیست گفتار، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۱۸۹ - ۲۱۰؛ همو، «منابع تازه دربارهٔ ابن‌راوندی»، بیست گفتار، پیشین،

نمایندهٔ دیگری از فرهنگ خردگرای ایرانی بر مدنیّت جامعه و دولت عصر خویش تأکید نهاد و به رفتار و زندگانی خویش برنمود که انسان‌گرایی و عقل‌مداری کدام گستره‌ها را، به ویژه در حوزهٔ اخلاق فلسفی، درمی‌تواند نَوَردید.[۱]

او از خود سنّتی برجای نهاد که اگر ابوحاتم رازی اسماعیلی و هم‌اندیشانش بر زندقت آن تأکید ورزیدند،[۲] امّا اکنونیان، طلیعه‌دار عصر نوزایی فرهنگ ایرانی‌اش خوانده‌اند؛[۳] عصری که توجّه به ادیان ایرانی را، به رغم شکست نهضت‌های ملّی‌گرای دو سدهٔ اوّل هجری، حتّی در نظر آن مخالفان نیز بایسته و شایستهٔ تأمّل نمود[۴] و بدین‌سان به شکلی

صص ۲۱۱ ـ ۲۲۸؛ عبدالامیر الاعسم، ابن‌الریوندی فی المراجع العربیة الحدیثة، بیروت، ۱۹۷۹ ـ ۱۹۷۸م، ۲ ج؛ محمّد کاظم رحمتی، «ابن‌ریوندی و کتاب الزمرد؛ بازنگری یک نظریّه»، هفت آسمان، شمارهٔ سوم و چهارم، قم، پاییز و زمستان ۱۳۷۸ش، صص ۱۹۷ ـ ۲۱۰؛ یوزف فان‌اس، «فارابی و ابن‌راوندی»، ترجمهٔ محمّد ساوجی، درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفهٔ سیاسی فارابی، به کوشش محمّد کریمی، تهران، ۱۳۸۲ش، صص ۱۹۵ ـ ۲۱۵؛

Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam* (Ibn al-Rēwandī , Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact of Islamic Thought), Leiden & Boston, 1999, pp.37-86, 172-188.

۱. در این باره، برای نمونه بنگرید به: مهدی محقّق، الدراسة التحلیلیة لکتاب الطب الروحانی، تهران، ۱۳۷۸ش، و به ویژه صص ۲۲۹ ـ ۲۸۰.

به نوشتهٔ ابن‌ندیم (الفهرست، ترجمهٔ م. رضا تجدّد، تهران، ۱۳۴۳ش، ص ۵۳۱):

> او مردی است کریم و نیکوکار، نسبت به مردم با احسان و به فقیران و بیماران به اندازه‌ای مهربان و با رأفت است که مقرری کلانی برایشان برقرار داشته و به پرستاری و عیادت آنان می‌رود.

۲. چنان که بازتاب این مسئله را در اعلام النبوّة ابوحاتم و جامع الحکمتین و زاد المسافرین ناصرخسرو و الاقوال الذهبیة حمیدالدّین کرمانی شاهدیم.

۳. نک: جوئل کرمر، احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه، ترجمهٔ محمّد سعید حنایی کاشانی، پیشین، ص ۴۴۰.

۴. در این زمینه، به ویژه به کتاب الاصلاح ابوحاتم رازی (به کوشش مهدی محقّق و حسن مینوچهر، تهران، ۱۳۷۷ش) می‌توان نگریست. برای تحلیل آموزه‌های ارائه کردهٔ ابوحاتم

ناخواسته و حتّی پنهان، در بزرگداشت میراث فرهنگی ایرانی کوشید؛ میراثی که در عهد سامانی، و به ویژه در میانْپردهٔ اسماعیلی‌گرایی سامانیان در روزگار نخشبی،[۱] در اشعار فارسی رودکی و ابوالحسین شهید و ابوشکور بلخی و همگنانشان جانی دوباره یافت تا حکمتی را که پیشتر در زبان عربی جستجو می‌شد در آغوش زبان فارسی نهد؛ زبانی که در آثار و آموزه‌های ابونصر فارابی و ابویعقوب سجستانی نیز نمودی آشکار و عیان داشت.

نیز نک:

S. M. Stern, "Abū Hātim al-Rāzī on Persian Religions", *Studies in Early Ismāʿīlism*, Jerusalem, 1983, pp.30-46.

۱. دربارهٔ فعالیّت‌ها و اندیشه‌های نخشبی نک: رضا رضازاده لنگرودی، «نخشبی و جنبش قرمطیان خراسان در سدهٔ چهارم هجری»، یاد پاینده (یادنامهٔ محمود پایندهٔ لنگرودی)، به کوشش رضا رضازاده لنگرودی، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۵۰۳ ـ ۵۲۰؛ فرهاد دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیّه، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۶ش، صص ۲۷۰ ـ ۲۸۳؛ شین نوموتو، «مقدّمه بر کتاب الاصلاح ابوحاتم رازی»، ترجمهٔ سیّد جلال‌الدّین مجتبوی، کتاب الاصلاح، به کوشش مهدی محقّق و حسن مینوچهر، پیشین، صص نوزده ـ چهل و نه.

خاستگاه ایرانیِ کلمهٔ حقّ

(تفسیرلی بر «اَنَا الحقِ» حلّاج)

پرویز اذکائی

«هنوز آتش پارسی نمرده است...»[شیخ احمد غزّالی]

پیشگفتار

گفتار حاضر بهری است از رساله‌ای به عنوان حکمت اِلاهی حلّاج که حسب اشارت تنی چند از دانشمندان حکمت‌پیشه، پس از گفتار حکیم اِلاهی همدان[1] نوشته می‌آید؛ عارف کبیری که او را تالی حلّاج و شهید ثانی دانسته‌اند؛ و در گفتار مزبور بر وجوه اشتراک آموزه و عقیدت عرفانی و شباهت نسبی حال و آمال آن دو حکیم اِلاهی ایران اشارت رفته است.

بر حسب نظریّات دین‌شناسان غربی دربارهٔ نفوذ و رسوخ اندیشه‌های مغان ایرانی بر مسیحیّت، و اینکه ایران سرزمین مانویّت است ــ که سرچشمهٔ قرون وسطایی گنوسیسم می‌باشد ــ هم از سدهٔ گذشته «خاستگاه ایرانیِ سراسرِ فرهنگِ» بشری (Iranian Origin of all

---

۱. معارف، سال ۱۲، ش ۱ و ۲ (۳۴ و ۳۵)، فروردین ـ آبان ۱۳۷۴ش، صص ۱۲۰ ـ ۱۳۸.

Cullture) به ثبوت رسیده است.

در زمینهٔ حلّاج‌شناسی تاکنون آثار دانشمندان فقیدِ عرفان پژوهِ نامدار «لوئی‌ماسینیون» (L.Massignon) فرانسوی، مرجع اساسی و معتمدٌ علیه و حتّی منحصر به فرد می‌باشد که به عنوان شورمندی حلّاج[1] در چهار مجلّد ـ یک جلد فهارس ـ به غیر از کتاب اخبار الحلّاج (با همکاری پاول کراوس) اشتهار عالم‌گیر پیدا کرده است. علاوه بر آن، در تألیف رسالهٔ حاضر، مراجع مربوط به تتبّعات دین‌شناسی ایرانی ـ خواه بررسی‌های موضوعی یا تطبیقی ـ، مباحث فقه‌اللغه و غیرها بالجمله منابع درجهٔ اوّل و در موضوع نقل هم از متون اصلی می‌باشد.

بدین سان، رسالهٔ حاضر در پنج باب موضوعی با عنوان‌های: ۱) کلمه ـ لوگوس، ۲) لوگوس ـ وَخش، ۳) حقّ ـ عدل، ۴) اَرته ـ اَشَه؛ و مستدرِکات گفتار که متضمّن توضیحات و تعلیقات می‌باشد؛ ولی تصوّر نرود که فقرات مزبور لابدّ یک رشته اضافات کم اهمیّتِ بعد التحریر است؛ چه گمان نویسنده این است که اهمیّت و اعتبار فرایافت‌ها یا نظریّات مطروحه در هفت بهر مستدرکات، هیچ کم از نگره‌های بیان شده طیّ ابواب پنجگانهٔ متن گفتار نباشد، بسا که بعضاً مهم‌تر و نگرش‌پذیرتر است. شاید هم گفتنی باشد که رسالهٔ حاضر پاسخ آن دسته از نویسندگان ایرانی و اَنیرانی ـ کما بیش ـ عَرَب‌زدهٔ یهودی‌پسند هم هست که به مصداق «تمنّا از بیگانه» یا از سر ناخویشتنی و ناآگاهی، اغلب سرچشمهٔ اندیشه‌ها و

---

1. *La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj* (Martyr de l´Islam exécuté a Bagdâd le 26 mars 922), Étude d´Histoire religieuse; tom I (la Vie de Hallâj), t. II (la survie de Hallâj), t.III (la doctrine de Hallâj), t. IV (Bibliographie, Index).rep; Édition Gallimard, 1975.

عنوان این اثر را در عربی «آلام» و در فارسی «مصائب» ترجمه کرده‌اند؛ لیکن معنای قریب به نظر ما «شورمندی» (Passion) باشد که بر حسب معرفت اَنفسی و بی‌یقینیِ آفاقی چنین حالی در نزد دین‌باوران و عارفان شوریده ملاحظه می‌شود.

نگرش‌های عرفانی ـ کلامی حکیمان اسلامی ایران را در عهدین قدیم و جدید یا اسرائیلیات اخیر می‌دانند؛ حال آنکه قضیه حسب واقع به کلّی عکس پندارهای ایشان مطرح می‌باشد.

۱. کلمه ـ لوگوس

«در ابتداء کلمه بود، و کلمه نزد خدا بود، و کلمه خدا بود؛
همان در ابتداء نزد خدا بود...» [انجیل یوحنّا، ۱ / ۱][۱]

کلمهٔ (Word) مشهور که در نخستین آیهٔ «یوحنّا» ـ اشراقی‌ترین انجیل آسیایی ـ مذکور است، معادل واژهٔ یونانی «لوگوس» (Logos) به معنای خود اندیشهٔ درونی؛ و از معانی دیگر آن در یونان قدیم «ذکر جمیل» (هرودوت)، سخن راست، نیروی سخن، تاریخ به قاعده (هرودوت)، قول و مقول، مادّه یا موضوع سخن (هرودوت)، پیشگزاره، وضع، اصل، نیز: تعریف (افلاطون) و در لاتینی «rati» (= خِرَد)، اندیشه، خردپذیر، نگرش، حساب، گزارش، نسبت و تمثیل؛ سرانجام: لوگوس یا کلمه، شامل هر دو معنای «فکر» و «کلام» می‌باشد.[۲] هاکس مسیحی در فرهنگ خود گوید که قصد از «کلمه»، خداوند ما عیسی مسیح می‌باشد؛ و این لفظ در غیر انجیل یوحنّا هم مذکور باشد، لکن مقصود نه آن مذهبی است که یوحنّا قصد نموده است.[۳] چه، دانسته است که قبل از ظهور مسیحیّت یک فرقهٔ مذهبی و فلسفی به نام «گنوستیک» بوده، که به عقیدهٔ پیروان آن فرقه

---

۱. عهد جدید، لندن ۱۹۰۴م، ص ۱۳۴/ *The New Testament,* Oxford, p. 853

2. *An Intermediate Greek - English Lexicon* (Liddell and Scotts), Oxford, 1964, p.477.

۳. قاموس کتاب مقدّس، هاکس، بیروت، ۱۹۲۸م، ص ۷۳۵.

خدا نیز «کلام» مرموز (Logos) باشد؛ از جملهٔ انجیل‌های قانونی انجیل یوحنّا ـ که تأثیر تعالیم گنوستیک‌ها در آن قویّاً محسوس است ـ با همان عبارت «در ابتدا کلمه بود...» آغاز می‌شود. بدین‌سان در انجیل یوحنّا نیز به اندازهٔ هر یک از انجیل‌های مردود، سایه‌ای از اندیشه‌های فرقهٔ گنوستیک وجود دارد؛ مع هذا، این امر مانع از آن نشد که کلیسای مسیحی انجیل مزبور را جزو اناجیل قانونی به شمار نیاورد.[1] باری، انجیل یوحنّا در شهر «اِفِسوس» آناطولی تدوین شده؛ گویند که یوحنّا از یهودیه بدان سرزمین کوچید و کلیسای پرگاموس و جز آنها را بنیاد کرد. وی انجیل خود را به سال ۶۵ م، نوشته، نیز کتاب الرویاء [= مکاشفه] را در همانجا نوشت؛ و به سال ۱۰۰م هم در آنجا درگذشت.[2]

افسوس (Ephesus) شهری بر کرانهٔ آسیای صغیر، همتای شهر «میلتوس» (= ملطیه) از بندرگاه‌های پرآوازه‌ای که ایونیان بنا کردند، نزدیک به معبد اِلاههٔ آناطولی «آرتیمس» (= آناهیتا) که اجتماع آنجا بر روی هم یک مشخّصهٔ «یونانی ـ شرقی» داشته است. اِفِسوس در عهد امپراتوری ایرانیان از جملهٔ شهرهای دریاباری اعتباری پیدا کرد، تا در سال ۴۱۵ ق.م که جانب اسپارت را گرفت؛ و با ظهور اسکندر مقدونی تسلّط بر آن از دست رفت (۳۳۴ ق.م). رشد شهر و اهمیّت آن در شرق با اسکندریهٔ مصر و انطاکیهٔ شام پهلو می‌زد؛ و در امپراتوری روم پایتخت واقعی ایالت آسیای و مرکز فَرْمانداری بود، طیّ آن دوران خزانهٔ معبد مزبور به مثابهٔ یک بانک عمل می‌کرد. هراکلیتوس (Heraclitus) اِفِسوسی که گویند «لوگوس» یا رسالهٔ خود را حدود سال ۵۰۰ ق.م نوشته، به جای نشر آن، در همان معبد آرتیمس مزبور به ودیعت سپرد. وی در پی

---

۱. دربارهٔ مفهوم انجیل‌ها، کری ولف، ترجمهٔ محمّد قاضی، چاپ ۴، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۸ ش، ص ۸۰.

۲. مرشد الطالبین الی الکتاب المقدّس، فالته، ۱۸۴۰م، صص ۱۶۲ و ۱۷۴.

آناگزیماندر (Anaximander) اعتقاد یافت که عالم، جدال اَضداد تحت نظارت و فرمان عدالت ابدی است. طیّ آن کشمکش، وی نسبیّت برونی طبیعت و وحدت درونی آن را دریافت. نگرهٔ بنیادی او چنین است که همهٔ چیزهای جزئی متبدّل از «آتش» باشند؛ و «رایشن ـ جهان» (Word - Order) ساختهٔ خداوند یا انسان نیست، چه همیشه بوده، هست، و به پایندگی «آتش» خواهد بود. رایشن (= نظم) جهانی را وی مفارق از روح نمی‌داند، چه هر دو همان «لوگوس» باشند که «همین از برای همهٔ انسان‌ها»ست؛ و همان جدال و جریان تغیّر خلقت خود جاودانه است، طبیعت همان صورت پذیرد که لوگوس هست.[1]

لوگوس (= نطق، دلیل) اصطلاحی است که معنای آن در فلسفه «قانون عالم» یا «شالودهٔ جهان» بود، هراکلیتوس هر گاه بدین معنا از لوگوس سخن می‌گوید که هر چیز بر طبق آن ــ که ابدی و کیهانی و ضروری است ــ پیش می‌رود. مینوگرایان (Idealists) ــ مانند «هگل» و جز او ــ به اشتباه لوگوس هراکلیت را به مثابهٔ دلیل عالم نگریسته‌اند. اصطلاح لوگوس در نزد رواقیان بیانگر قانون عوالم طبیعی و روحی باشد، چندان که در ظرف وحدت وجودی قرار می‌گیرند. فیلون اسکندرانی (سدهٔ ۱ م.) آموزهٔ لوگوس را به کردار تمامیّت مینوگان افلاطونی و نیز همچون نیروی آفرینشی فعّال و میانجی بین خدا و جهانِ نوپدید (= حادث) تحوّل بخشید. تعبیری مشابه از لوگوس در مکتب نوافلاطونی میان گنوستیک‌ها و سپس ادبیات مسیحی و مدرسی گرایان ملاحظه می‌شود؛ هگل نیز در فلسفهٔ خود لوگوس را به مثابهٔ مفهوم مطلق توصیف نموده است. در فلسفهٔ شرقی مفاهیم مماثل با لوگوس همانا «تائو» و به همین معنا «دهرمه» (dharma) می‌باشد.[2] لوگوس در اصل خود یک تصوّر

---

1. *The Oxford Classical Dictionary*, rep. 1957, pp.318, 415.

2. *A dictionary of philosophy*, (ed. Rosenthal and Yudin), Moscow, 1967, p.256.

روانشناخت («فکر» و «مفکوره») است که در فلسفهٔ یونانی مفهومی مابعد طبیعی به مثابهٔ اصل خود ـ متحقّق عقلانی عالَم حاصل نموده است. لوگوس در نزد هراکلیتوس معقولیّت روند جهان و قانون تبدّل است که به خودآگاهی فیلسوف درمی‌آید. حسب نتایج حکمت غایی ارسطویی، لوگوس در مکتب رواقی یک اصل پویای عقلی شده که در کل عالم و اجزاء آن فعّال است؛ و جوانب اخلاقی لوگوس بین ایزدان و آدمیان معمول و همانا فصل مشترک با الوهیّت می‌باشد؛ این معنا در رواقی‌گری و مکتب التقاطی یونانی‌مآب (هرمس ـ لوگوس؛ و جز آن) صورت مفهوم مذهبی می‌یابد. در نزد فیلون... لوگوس هم به معنای اصل عُقلائی عالم، چنان که مکتب رواقی قائل است؛ و هم خلاصهٔ «مُثُل» (= مینوگان) افلاطونی است که در نزد فیلون اندیشه‌هایی‌اند در ذهن خدا؛ هم «اندیشه» ورزی اِلاهی و هم «اندیشهٔ» اندیشه، آلت و طرح خدا، و میانجی یگانه‌ای است بین خدا و آفریدگانش؛ از جنبهٔ بوختارشناسی لوگوس معادل با «خِرَد» و «کلمهٔ» خداست، و با صورت‌های بسیار متنوّع در عهد عتیق (= تورات) نمونه‌بندی شده است.در نظر فیلون، چنان که به نزد یونانیان هم لوگوس نه شخصی است نه غیر شخصی؛ اثبات تمایز اقنومی آن از خدا همواره راجع به محدودیّت‌های معرفت انسانی می‌باشد. در آخرین وهله همانا لوگوس «خودِ خدا»ست در وجه نسبی‌اَش؛ امّا مکتب نوافلاطونی لوگوس را تابع عقل کلّی (nous) می‌داند؛ متکلّمان سدهٔ دوم ـ به ویژه ژوستین شهید ـ این مفهوم را برابر با «مسیح» ماقبل موجود و مجسّم در نمایش آنها از طرف مسیحیّت به مثابهٔ حکمَت وحیانی دانند، فلذا همبری دیرین آن را با اِلاهیّات مسیحی ثابت کنند.[1]

در باب گرایش به تطبیق مسیح با روح یا عقل خداوندی ـ که سائق به تقلیل خصوصیّت تاریخی اوست ـ و جوانب لاهوتی ـ ناسوتی آن، چارلز

---

1. *The Oxford Classical Dictionary,* p.512.

موله گوید که لوگوس در انجیل یوحنّا نیز مثل «کلمه» و «روح» در عهد جدید ابهام‌آمیز است؛ ولی در متون عبری آموزهٔ «لوگوس» مصرّح به واقعیّت زندگی زمینی است. در عهد جدید «روح» به طور بارز یکسره راجع به رفتار خدا با مردم در «آفرینش نو»؛ و کاربرد لوگوس و مسیح، نه روح، حسب اشارات آن به عالم کَوْن و مکان باشد. مسیح و روح گاه‌گاه در مذهب رسمی تقریباً به هم تبدیل پذیرند، ولی نه هرگز بیرون از کلیسا. در انجیل یوحنّا ــ که «دوگرایی» قویّاً بر آن غالب است ــ ملاحظه می‌شود که «مادّه» به مثابت «شرّ» و روح به کردار فاصل و فارق آن باشد. «پیستوس اولوگوس» عبارتی معمول در رسالات اُسقفیه است، آیا همان «کلمه» است در مسئله‌ای که پیش یا پس از «پیستوس» می‌آید؟ اگر در پی «کلمه» بیاید که آن را نامفهوم می‌کند؛ و ناچار به معنای «انسان» است باشد... .[1]

۲. لوگوس ـ وَخْش

«بگو ای خردمند از این در سُخُن
قیاسی ز وخشور دادار کُن»

ژاک دوشن گیمن (J. Duchesne-Guillemin) ایران‌شناس بلژیکی (زادهٔ ۱۹۱۰م) پس از وارسی نتایج تتبعات دین‌شناسان بنام دربارهٔ «روح جهانِ» زردشتی و عرفان ایرانی ــ که در مکتب نوافلاطونی بازتاب یافته ــ چنان که هنبازش رواقی مشربان در نگره‌های نوفیثاغوری و نوافلاطونی راجع به تصوّف در نزد فیلون یهودی متبلور شده؛ و نظر به مفهوم متعال از خدا ضروری دیده است که همان «لوگوس» مأخوذ از هراکلیت، اصطلاح واسطهٔ بین خدا و جهان باشد؛ نهایتاً بدین نظر رسیده است که حسب

---

1. *The Birth of the New Testament*, London, 1966, pp.167, 174, 222.

مشابهات بین آموزهٔ زردشت و تعالیم افلاطون آیا می‌توان با بازیابی آنها در گات‌های زردشت سپیتمان مبدأ نهضت گنوستیکی را دریافت؟[1] هم او در بخش ایران و یونان از مجموعهٔ مقالات خود طیّ شش گفتار (به فرانسه و انگلیسی) به ویژه یکی با عنوان لوگوس در ایران و یونان و دیگر هراکلیتوس و ایران از جمله قول کلمنت اسکندارنی (ح ۱۵۰ - ۲۱۵ م) را نقل می‌کند که هراکلیتوس فلسفهٔ خود را از «بربرها» (= عجمان / ایرانیان) برگرفته؛ از این رو که «اِفسوس» نزدیک به شاهنشاهی پارسی بوده، بایستی آموزه‌های ایرانی در فلسفهٔ یونانی دخیل شده باشد. این عقیده برحسب مطالعات تطبیقی بین دو جهان‌بینی ایرانی و یونانی از حدود یک صد (و چهل) سال پیش با کتاب گلادیش آلمانی به عنوان هراکلیت و زردشت پیدا شد، بدین که تأثیر اندیشه‌های آن پیامبر ایرانی بر فلاسفهٔ ماقبل رواقی بسیار قوی بوده است. به ویژه برخی از پژوهشگران ایتالیایی در تأیید این نگره از جمله کوشیده‌اند تا رسوخ تعالیم ایرانی راجع به «زمان» را هم در مبادی و مبانی نظری هراکلیتوس ثابت کنند؛ یک چنین نگرشی خود قائل به خصوصیّات و ممیّزات ایرانی از برای فلاسفهٔ اِفسوسی است.

خود دوشن گیمن در گفتار آتش در ایران و یونان تصدیق کرده است که هراکلیت با مغان ایران آشنایی و پیوند داشته، چنان که طیّ یکی از جزوه‌های خود نام‌های «بگخانتس، مثنداس، ...» را یاد می‌کند. سپس افزوده است که در نگرهٔ هند و ایرانی همانا آموزهٔ آتش با «اَشَه - رَتَه» (حقیقت) مقرون بوده، چنان که با «لوگوس» هراکلیت هم مطابق باشد؛ و این مفهوم «رایشن کیهانی» (= نظم عالَم) مأخوذ از فلاسفهٔ «عجم» یا مغان ایران است. به علاوه، افلاطون (یا سقراط) حتّی کوشیده‌اند که از موضع هراکلیتوس در خصوص لوگوس علیه فلاسفهٔ سوفسطایی و هراکلیتیان ــ که دعوی پیروی از او می‌نمودند ــ دفاع کنند. افلاطون لوگوس را به مثابهٔ

---

1. *The Western response to Zoroaster,* Oxford,1958/rep, 1973, pp.82-85.

مرتبت اَعلای معرفت دانسته، که می‌توان بدان به مافوق کلمات ــ یعنی اندیشه‌ها و مفاهیم ــ رسید. ارسطو نیز آن را همچون معیاری از برای کشف حقیقت ارزیابی نموده؛ بدیهی است که لوگوس در نزد افلاطون متعلّق به ساحت معرفت‌شناسی و در نزد ارسطو متعلّق به عرصهٔ منطق می‌باشد. باید دانست که لوگوس به لحاظ هراکلیت یک اصل علمی و دستوری نبوده، به عبارت دیگر لوگوسِ او معرفت‌شناسی یا منطق ناب نباشد، بل همانا حقیقت عینی است که همه چیز بر طبق آن رخ می‌دهد. لوگوس در نزد رواقیان و مسیحیان به مثابهٔ بنیاد گیتی یا گونه‌ای «خدا»ست، که در نزد هراکلیت با آتش گیهانی همانستی دارد. رواقیان پس از افلاطون و ارسطو قول به تغایر بین روح و ماده را ترک گفتند، فلذا نگرهٔ روح جهانی ــ مذکور در تیمائوس افلاطون ــ مطرح گردید که ایشان آن را در نزد هراکلیت ملاحظه نمودند. اجمالاً لوگوس هراکلیتی به مثابهٔ آموزهٔ وی در سه نکته خلاصه می‌شود: جریان کلّی اشیاء، معادلهٔ واحد و کلّ (= یکی برابر با همه) و هماهنگی همستاران؛ که البتّه این نظریّه را افلاطون و ارسطو بسط داده‌اند، ولی بدان گونه که آن را تحوّل بخشیدند هر آینه متفاوت از معنایی باشد که رواقیان بدان داده و به هراکلیت منسوب کرده‌اند.

دوشن گیمن در گفتار دیگر نیز به عنوان مغان در بیت‌اللحم و رجعت میترا (به آلمانی) از جمله گوید که مفهوم لوگوس را هراکلیتوس از مغان برگرفته؛ و اینکه بنیاد مسیحی‌گری بر مهرپرستی ایرانی است. نظر وی آن است که مغان انجیل همان مغان آسیای صغیر [از جمله در «اِفِسوس» هراکلیت] در همان سدهٔ یکم مسیحی باشند که جهان‌بینی ایشان عالم‌گیر شد. فیلون که «لوگوس» را از فلاسفهٔ یونان به وام گرفت، مضافاً «خِرَد» و «فرّه» و «مینو» و جز اینها که یکسره مفاهیم ایرانی است، حتّی مفهوم «مادر» عیسی از سپنته آرمیتی (اسفندارمذ) زردشتی اخذ شده است.

روح‌القدس همانا با «سپنته مینو» مزدایی قیاس‌پذیر باشد؛ شش قوّت خداوندی در نظریّهٔ فیلون همان جواهر ایرانی «امشاسپندان» است، همین‌ها در نزد یونانیان شناخته می‌بود، پس تعجّبی ندارد که فیلون از ایشان گرفته باشد؛ در واقع او آموزهٔ صفات اِلاهی را بیان می‌کند. خلاصه آنکه لوگوس (یونانی) ــ روشنی بی‌پایان «اَشَه» (ایرانی) ــ در اصل با آتش ــ ابزار داوری کیهانی همبر و همسر است [ــ موضوع اینهمانی «نار» و «نور»]؛ لوگوس در یونان بر طبق (Sextus Empriucs) جزو چیزهایی است که رخ می‌دهد. بدین سان، اینکه هراکلیت آموزه‌های مغان را در خصوص آتش می‌دانسته؛ در قیاسی کلّی بین وی و زردشت سپیتمان باید گفت که نمایش این پیامبر و آن فیلسوف از جهان به تمامی انتزاعی و شخصی است. سه اُصل مزبور (پیش گفته) یا اهمّ نکات آموزهٔ هراکلیتی هم ــ چنان که افلاطون یاد کرده ــ اگر منسوب به تفکّر یونانی باشد، هر آینه نظر به فضل تقدّم آن پیامبر چنین نماید که لوگوس و آتش زندهٔ (کیهانیِ) هراکلیتوس مَبْلغی به ایران قدیم وامدار است.[1]

نکتهٔ جالب نظر آنکه «لوگوس» هراکلیتی را مرادف با «سوف» (= حکمت) یاد نموده [p.22] که حسب نظر ابوریحان بیرونی «سوف» همان علمِ تصوّف می‌باشد. امّا معادل با «لوگوس» یونانی (هراکلیت) ــ چنان که راقم این سطور متفرّداً بدان رسیده ــ همانا «مانتهر / مانثر» (manthr) اَوِستایی است که ما معتقدیم هراکلیتوس واژهٔ (Logos) را ــ با همان معانی رایج آن در یونان قدیم که پیشتر یاد کردیم ــ معادل لغوی با «مانثر» ایرانی کهن دریافته؛ ولی از آن مفهوم فلسفی «اَرته» ودایی / «اَشَه» (= حقیقت) اوستایی را ــ که سپس به تفصیل خواهد آمد ــ اِراده کرده است. «مانتر» به طوری که شادروان پورداوود می‌گویداز مصدر «مَن»

---

1. *Opera Minora*, vol.III, pp.9, 13, 17, 18, 22, 28-29, 31, 32, 34, 40, 45-46, 49, 68, 82. / *The Western response to Zoroaster,* p.88.

(Man) به معنای «اندیشیدن» است ؛ و «مانتهر» یعنی گفتار ایزدی و سخن مینوی و دستور آسمانی و آیین راستین که به ویژه در گات‌ها مکرّر آمده، چنان که «مانتهرن» کسی است که «مانتهر» (= فکر / کلمه / نطق / قول) ایزدی را به مردم می‌رساند؛ و جهانیان را از سخن و دستور و فرمان خداوندی آگاه می‌سازد، به عبارت دیگر «مانتهرن» پیغمبر است ـ چنان که زردشت خود را چنین نامیده ـ؛ و باید گفت که واژهٔ «وَخشور» نیز به معنای پیامبر باشد، امّا «مانتر» در تفاسیر اَوِستایی به صورت «مانسر» (mansr) آمده است.[1] (برای آگاهی بیشتر دربارهٔ کلمهٔ «مانتر» به مستدرکات این گفتار رجوع شود). لیکن معادل با «لوگوس» یونانی (مسیحی) در متون مانوی، چنان که سِرْ هارولد بیلی نشان داده، کلمهٔ «وَخش» (waxš) اوستایی و فارسی باستان است، که برابر سُریانی آن «ملته» (mlt) به معنای «بالنده» یا «روح» می‌باشد.[2] باید گفت که در ریشهٔ واژگانی «وخش» اخلاف‌هایی راجع به وجوه اشتقاق آن به دیده می‌آید، اَولیٰ آنکه هر سه وجه لغوی این کلمهٔ عجیب اجمالاً نموده گردد:

۱) در اساس فقه اللغه ایرانی آمده است که در اوستای جدید «واچو» (=کلمه) از ایرانی کهن «واچاس» فراجسته، در اَوِستای گاهانی «وخشیا، وخشیاتی» ـ ایرانی کهن «وکشیاتی / vakšyati» (= کلام) ـ و آن در سغدی به صورت «واخش»، سپس «واچیم» (= کلمه) و دیگر وجوه فارسی آن «آواز / واک / وکس...» تداول یافته است. وجوه دیگر نیز «وخشم / vaxšem» (=کلمه) و در اوستای جدید «وگژبیو» (= واژه‌ها) و جز اینهاست؛ ولی مشهورترین صورت ترکیبی آن در کلمهٔ «وخشور» (vuxšur / vaxšur) در پازند «وَخشور» (= پیامبر) از «وَخشا» (vaxša)

---

۱. یادداشت‌های گات‌ها، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، انجمن ایران‌شناسی، ۱۳۳۶ش، ص ۱۴.

2. *Zoroastrian Problems...* (H. W. Bailey), Oxford, rep.1971, p.66

اوستایی ـ چنان که گذشت ـ به معنای «کلمه» با پساوند «بره / ور» (= حامل / صاحب) بر روی هم در فارسی نوین «وخشور» ـ یعنی «پیامبر» (= حامل / صاحب کلمه / کلام) که دقیقاً معادل با «مانتهرن» (= پیامبر) اوستایی می‌باشد.[1] همچنین، شادروان دکتر محمّد معین ـ بر اساس تتبعّات زبان‌شناسان ـ در ریشه‌شناسی کلمهٔ «وخشور» (= پیامبر) گوید که مرکّب از دو جزء «وخشو» + «بره» (= حامل) باشد. امّا «وخش» (vaxsh) خود از ریشهٔ «اوخت» (uxt) اوستایی به معنای «گفتن» است، چنان که واژه‌های (vox) آلمانی، (voix) فرانسه و (voice) انگلیسی هم از همان ریشهٔ هند و اروپایی می‌باشد. بر روی هم «وخشور» به مفهوم کلام (سخن) آسمانی و اصطلاحاً به معنای «پیامبر» است.[2]

۲) امّا استاد هارولد بیلی در تحلیل عبارت یونانی نبشتهٔ «اردوخرو» (ardoxro) که آن را با «بغ ـ اَرد ـ وَخش» مذکور در اسناد مانوی حواریان مطابق دانسته‌اند، مبنی بر این فرض گوید که «ارد» نمایندهٔ همان «اردوی» اوستایی است؛ و «اوخرو» (اوخشو) همان اسم رودخانهٔ «اوخوس» (جیحون) باشد که در عربی بنا بر اشارهٔ بیرونی (الآثار، ۲۳۷، ۱، ۱۵) به صورت «وخش» (waxš) نام فرشتهٔ نگهبان آب‌ها خصوصاً رود جیحون (= اوخوس) است، چنان که جشن «وَخشنگام» از برای آن بر پا می‌شده است. باری، کلمهٔ «اردوخرو» را با «اشی» اوستایی (= بخت) منطبق دانسته‌اند؛ و هنینگ آن را همان «بغ ـ ارد» مانوی پیشنهاد کرده، امّا این فرض مقبول به نظر نمی‌رسد. به هر حال، عبارت مانوی «بَغ ـ ارد ـ

---

1. *Grundriss der Iranischen Philologie* (Geiher - Kuhn), rep. Berlin, 1974, B.I, ab. 1, pp.41, 42, 77, 262, 282; ab. 2, p.48. / *Grundriss der neupersischen etymologie* (P. Horn) Strassburg, 1893, p. 241.

۲. مزدیسنا و ادب پارسی، چاپ ۲، دانشگاه تهران، ۱۳۳۸ش، ص ۱۵۸ / برهان قاطع، طبع دکتر معین، ج ۴، ص ۲۲۶۰ ح / یادداشت‌های گات‌ها، پورداوود، صص ۱۴ ـ ۱۵.

وَخش» بر دو وجه قابل توضیح است، یا اسم ایزدی «بغ ارد» [= خدای نظم و عدل] را مانویان به گونهٔ حشو زائد بر «وخش» [ــ لوگوس؛ بالنده / روح] افزوده‌اند ــ که یک پدیدهٔ شایع زبان‌شناسی است ــ، یا نویسندهٔ مانوی عبارت «اردوخرو» را در همان ناحیت شنیده و «وخش» را به مثابهٔ جزئی از اسم (گویا حسب شباهت با «وهو») نگه داشته؛ و شاید هم پنداشته که همان کلمهٔ متعارف به معنای «روح» می‌باشد.[1] نتیجه آنکه «وخش» (= روح) معادل با «لوگوس» همان «بَغ ارد» (= خدای حقّ / خدای بخت) در تداول مانوی است. مراجع دیگر فقه اللغه نیز مؤیّد این نگره‌اند که «وخش» در صورت پهلوی آن «وخشی‌تان» به معنای فزاینده و بالنده باشد، چنان که در مفهوم اسم فرشتهٔ نگهبان رود جیحون هم «وخشو» (= بالنده / فزاینده) آمده که مشتق از فعل «وخش» (vaxsh) اوستایی با کاربرد بسیار به معنای «افزودن و بالیدن و فرایازی» و در ایرانی میانه به دو معنی «روح» و «کلمه» باشد (ــ در مفهوم «کلمه / کلام» دقیقاً معادل با «مانثر» اوستایی) چنان که هم در مانویّت «وَخش یوژدهر» روح‌القدس را گویند.[2]

۳) سه موعود (مهدی) زردشتی یکی «سوشیانت» معروف، دومی و سومی هم در فروردین یشت (بند ۱۲۸) بدین اسامی «اوخشیَت ارت» (uxšyat - ereta) = هوشیدر / اوشیدر بامی و «اوخشیَت نمه» (- namah) = هوشیدر ماه، فروهرهای آنها نیز ستوده شده که به معنای «دادپرور / عدل گستر» و «نماز و نیایش پرور / گستر» می‌باشند.[3] از آنجا که مانی

---

1. *Zoroastrian problems,* pp.65-68./ *Opera Minora* (D-Guillemin), III, p.143.

۲. یسنا، گزارش پورداوود، تهران، ابن سینا، ج ۱، ۱۳۴۰ش، ص ۵۰ / برهان قاطع، دکتر معین، ج ۴، ص ۲۲۶۰ / یادداشت‌های گات‌ها، پورداوود، ص ۱۴.

Grundriss der Iranischen Philologie, B.I,ab,2 p.89./ *Grundriss der neupersischenetymologie*, p.296.

۳. یشت‌ها، گزارش پورداوود، ج ۲، ص ۱۰۰.

خود را مصلح دین زردشتی می‌دانسته، یعنی همان «اوخشیَت ـ ارته» (= هوشیدر) و نیز چنان که گویند او خود را تالی مسیح می‌پنداشته که در واقع همان «هوشیدر» زردشتی دخیل و قویّاً نافذ در اعتقادات معادشناسی یهودی ـ مسیحی می‌باشد[1]؛ اینک آیا ربط معناشناسی (Semantic) خاصّی بین الفاظ «وخش» (= کلمه / لوگوس / روح) ← «وخشور» (= پیامبر / حاملِ کلمهٔ حقّ)، «وخش» (بالنده / روح / فزاینده) با کلمهٔ «اوخشَیت» (= پرورنده / بالنده / افزاینده) ← «هوشیدر» منتظر وجود داشته است؟ قوّت خیال بدین فرض و گمان مایل است که آن پیامبر (= وخشور) حاملِ «کلمهٔ حقّ» (= وخش) در موضع دعاوی مسیح و مهدی بودن، با همان «اوخشیدر» (= دادپرور / حقّ گستر) انطباق یابد؛ دعوی مسیح بودگی و مهدی‌گری حلّاج به تأسّی ازمانی ـ مدّعی پیغمبری ـ بر همین نمط بوده است.

۳. حقّ ـ عدل

«دَوْر فلکی یکسره بر منهج عدل است...» [حافظ]

معنای اصلی کلمهٔ «حقّ» در زبان عربی ابهام‌آمیز است؛ ولی در اصل عبری معنای آن «شخاییدن، خراشیدن (ـ حکّ در چوب یا فلز و سنگ)، نگاشتن، ثبت، نگارش، طرح انداختن...» که هم به معنای قریب کلمه در عربی، چنان که شریف جرجانی گوید: «به لحاظ لغوی همانا ثابتِ غیر قابل انکار باشد که در اصطلاح معنی‌شناسان حکم مطابق با واقع است؛ هم بر اقوال و عقاید و ادیان و مذاهب حسب اشتمال بر آن و در قبال باطل

---

1. *Manis Zeit und Leben* (O. Kilma), Prag, 1962, pp.242-243.

اطلاق گردد...».[۱] بنابراین، نخستین معنای حقّ در زبان عربی «امر واقع مستقرّ» (= الثابت، الحقیقه) است؛ از این رو در تفاسیر قرآن مجید این کلمه را ــ که جزو اسماء اللّه است ــ صفت ثابت در ربوبیّت تعبیر کرده‌اند؛ گاهی هم آن را ثابتِ الاهی در برابر باطل «غیر آن» تفسیر نموده‌اند (سورة الحج، ۶۲ / لقمان، ۳۰).«فتعال اللّه الملک الحقّ لا اله الّا هو ربّ العرش الکریم» (۲۳ / ۱۶)، «یعلمون انّ اللّه هو الحقّ المبین» (۲۴ / ۲۵) و جز اینها حاکی است که خداوند در نفس خود ثابت است ــ یعنی در ذات و صفات ــ چندان که اشیاء بدو تحقّق می‌یابند، فلذا آن را «موجود ثابت» هم معنی کرده‌اند؛ و در قرآن مجید پیوسته حقّ همستار باطل می‌آید، چنان که در عصر جاهلی نیز طیّ بیتی معروف از لبید آمده است: «اَلا کلُّ شیءٍ ما خَلَا اللّهِ باطلٌ»، هم از این رو در عربی کلمهٔ حقّ شایستهٔ اطلاق بر «خدا» باشد که موجود حقیقی مطلق و خویشتن را واجب به ذات است. بدین سان، درست‌ترین و برترین ترجمهٔ کلمهٔ حقّ همان «واقع» (Real) یا «واقعیّت» (Reality) است که هرگاه مراد از آن یکی از اسماء اللّه بوده، دقیقاً به «حقیقت» (Truth) ترجمه شده است. امّا کلمهٔ «صدق» (= راستی) که آن را در قبال «کذب» (= دروغ) آورند، با مفهوم کلمهٔ «حقّ» تفاوت دارد؛ زیرا حقّ سازگار با امر واقع است و کلمهٔ صدق همساز با «حکم» باشد، یعنی حکم مطابق با واقع [التعریفات، ۴۰]. کلمهٔ حقّ به اعتبار آنکه از اسماء اللّه است، چنان که ماسینیون [الطواسین، ۱۷۴] یاد کرده، کما بیش به مفهوم «خالق» هم می‌آید. گذشته از معانی دیگر کلمهٔ حقّ تنها خداوند بدان موصوف باشد، معنای «آنچه باید» و «سزا» هم از آن برمی‌آید که این معانی به همان تعابیر قبلی «ثبوت» و «تعیین» است؛ هم از اینجا تعبیر «حقّ اللّه» در قبال «حقّ النّاس» دانسته می‌آید. امّا از عرف متصوّفه همسان با کلمهٔ «حقیقت» باشد، و مراد از آن مرتبت عالئی

---

۱. التعریفات، مصر، مطبعة الخیریه، ۱۳۰۶ق، ص ۴۰.

است که صوفی پس از معرفت کامل بدان می‌رسد، هم از اینجاست «حقّ الیقین» که مخلوق در حقیقت مطلق بدان فنا می‌گردد.[1]

در خصوص معنای «حقّ» به نزد حلّاج بیضاوی و اطلاق مشهور آن کلمه بر خویش (= اَنَا الحقّ) اینک اَولیٰ و اَرجح آنکه هم از لوئی ماسینیون ـ حلّاج‌شناس نامدار و بی‌همتا ـ خلاصه‌ای از آنچه وی در تفسیر این کلمه بیان داشته به نقل آید:

> کلمهٔ عربی «حقّ» در معنای صواب و اعتبار و حقیقی، متداول بین ملل اسلامی همانا در نزد متصوّفه معبّر از نام خدا باشد. این اصطلاح که در تمام معارف اسلامی ـ از فقه و اصول گرفته تا طبیعی و اخلاق نظری ـ تداول دارد، در متافیزیک به مفهوم «واقعیّت نهایی معقول» بوده باشد. در قرآن حقّ به مفهوم چیزی است که خداوند آن را واقعیّت و حقیقت بخشیده (۹، ۴۸ / ۱۲، ۵۱ / ۱۷، ۸۳) و در قضاوت ـ و داوری روز رستاخیز هم ـ «حقّ» عبارت است از «داد» و تصدیق آن؛ و «الحقّ» در جزو اسماء اللّه بنا بر قرآن ـ چنان که اهل توحید قائلند ـ به معنای کلّ وجود و عالم امکان نیست، بل به لحاظ نفسانی در همان مفهوم «صدق» و «قبول» باشد که همستار با آن «کذب» و «باطل» است؛ و در امر قضاوت ـ صرفاً در مورد احکام فقهی به کار آید ـ هیچ ربطی با مفهوم عامّ و امر توحید اسماء ندارد. حقّ در مفهوم «صدق» به مثابت امری ذهنی، در تصدیق ذات باری از اسماء اللّه «صحیح» است. زیدیان بر معنای شرعی این کلمه در مورد لقب داعیِ «ناطق بالحقّ» تأکید

---

1. *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol.III, pp.82-83./
دائرة‌المعارف الاسلامیه، مصر، وزارة المعارف، ج ۷، صص ۴۷۹ ـ ۴۸۰.

نموده‌اند، صوفیان اِنگارهٔ خویش را از «خدا» در مفهوم این کلمه دیده‌اند؛ و «عدل» را هم آفرینندهٔ بدان دانسته‌اند. در نزد حلّاج «نور محمّدی» مطابق با «الحقّ» است که نمایشگر خدای معقول و مدرَک به وسیلهٔ امر یا اصل وحدت می‌باشد؛ امّا امر او چیز اسرارآمیزی نیست، بل همان «حقیقت» ضروری است. تمایز مهمّی که حلّاج برخلاف معتزله ابراز می‌دارد، این است که آنان از برای «حقّ» جنبهٔ ناسوتی و متقدّم در وجود قائلند؛ و البتّه «حقیقت» را جنبهٔ لاهوتی خدا دانند. حقّ در مفهوم «حکم» هم کاربرد یافته؛ و «حقیقت» هم جنبهٔ انتزاعی و دست نیافتنی طبیعت است. حلّاج دو جنبهٔ قضیه را در همان یک کلمهٔ «حقّ» می‌بیند، چنان که در ذکر او «بحقّ الناسوت، بحقّ اللاهوت» ملاحظه می‌شود. بدین سان، مفهوم «حقّ» در نزد حلّاج کلّیت منطقی دارد؛ و حسب اعتقاد به اتّحاد عرفانی است، «حقیقت» هم همان روح باشد که خدا آن را راجع به خود دانسته است.[1]

بر این پایه، ماسینیون به شرح و تحلیل عبارت مشهور «اَنَا الحقّ» حلّاج طی چند بهر و باب در تضاعیف کتاب خود پرداخته، که باز اهمّ مطالب خلاصه‌وار به طریق حذف و اختصار در این خصوص چنین است: عبارت مزبور که حلّاج بدان قول تبرّز پیدا کرده، ناشی از الهامات روحانی و حاکی از شکوه شهادت او و هم بدان سبب، تاکنون تفسیرها و تحلیل‌های بسیاری از طرف اصحاب مقالات و مذاهب و نحله‌های صوفیانه را موجب شده است. باید گفت که در زمان حلّاج کلمهٔ «حقّ» از اسماء اللّه برشمار نمی‌آمد، تنها بعضی آن را به مفهوم «نفس» یا سرّ «نفس مطمئنه»

---

1. *La Passion de Hallâj,* I, pp.261-263.

تلقّی می‌کردند. گروهی آن را با «ویشنو» هندی مطابق دانسته؛ از آن رو که «ساتیاپیر» (= صاحب الحقّ) بوده باشد؛ ولی در تصوّر اسلامی «حقّ» حلّاجی هم به مفهوم خداست. خلاصه آنکه در تفسیر قول دو نظر ابراز شده، یکی اینکه مضمون اِلاهی در مورد انسان ندارد؛ و دیگر آنکه یک قول اِلاهی در مقولهٔ انسانی است. واقعیّت تشخّص یافتهٔ توحید در درون حکومت خدا و با آنچه در برون عملاً صورت می‌پذیرد تناقض دارد؛ اصالت حلّاج در عرفان اسلامی آنجاست که به نزدِ خدادوستان و اهل تعبّد در بیان وحدت عرفانی اشکالی پیدا نکرده است. خدا در خویشتن خود ناآگاهانه همان کمالِ «حقّ» متعالِ ساده نیست که تجربهٔ ابدیّت باشد و انسان او را «بیرون از زمان» بر زبان آرد، بل همانا تقدیر مقرون با شخصیّت فرد است که با نفس وحدت دارد. حلّاج فلسفهٔ «وحدت وجود» را در زبان عربی به عبارت «اَنَا الحقّ» و به طریق «وحدت شهود» بیان نمود. قول به اَنَا الحقّ (= من خدا هستم) صرفاً یک صورت توحید مابعدطبیعی نیست، بل همانا «بانگ عدالت» (دادِ داد) هم هست (قرآن، ۵۰ / ۴۱: الصیحة بالحقّ). یک صورتِ سحرآمیز ذکرِ مردم آشنایِ حلّاج مآبانه نیست، بل همانا قول به حقیقت، مقدّمهٔ تحسین عشق و محبت؛ و هم به معنای «شاهد» است که «اهل» نیز گویند ــ به تعبیر شیعیان همان «اهل بیت» که تبار ایشان به پیامبر می‌رسد. یک چنین وحدت وجودی از نظر حلّاج عین‌الجمع (= احدیّت) است، مفهوم وحدت وجود در کلمهٔ «هو» نهفته؛ و «اَنَا» (= من) مظهر «وجود» است که به تعبیر دیگر «کیان» باشد. پس «هو» بر حسب «ربّ الوجود بعین الشهود» همانا «الحقّ» است، چنان که قرآن نیز بدان (= ذلک بانّ اللّه هو الحقّ) ناطق است.[1]

امّا «عَدْل» مصدر عدالت و همانا میانه‌روی و راستراهی و گرایش به طریق «حقّ» است؛ عدالت هم در لغت یعنی «استواری در راه حقّ با پرهیز

1. *ibid*, t. I, pp.168-172, t. II, pp.64-68.

از آنچه دین را مانع باشد».[1] ابن منظور گوید که «عدل»...، سر راست و استوار...، و از نام‌های خداست، کسی که هویٰ بدو میل نکند تا در «حکم» جور و ستم نماید؛ و آن در اصل مصدر است یعنی حکم به حقّ، همین «عدل» رساتر از «عادل» باشد، زیرا که خود مسمّیٰ را «عدل» قرار داده؛ گویند به حقّ داوری کند و عدل نماید، پس او داورِ دادگر است.[2] در چند موضع از قرآن مجید حقّ همچون معیار عدل یادگردیده (یَهدون بالحقّ و به یَعدلون) و یا «از آفریدگان گروهی هستند که به حقّ راه می‌نمایند و به عدالت رفتار می‌کنند» [۷ / ۱۵۹ و ۱۸۲] . در نزد معتزله مفهوم عدالت اِلاهی یا «عدل» یکی از اصول خمسهٔ اعتقادی ایشان (توحید، عدل، وعد و وعید، منزلت بین دو منزلت، امر به معروف و نهی از منکر) مشهور است؛ چنان که در نزد شیعیان هم دو اصل اساسی «توحید» و «عدل» جزو اصول دین برشمار می‌آید. هم از حیث لغوی گویند که عدل در معنای مصدری: اِدای حقّ غیر، استیفای حقّ وی، هر کاری نیک که سودش به دیگری رسد...؛ از این رو باید که آفرینش جهان به عدل باشد...؛ و امّا حسب اصطلاح معتزله همانا خدای تعالیٰ «عدل» است که مراد از آن همهٔ کارهای او نیک بُوَد؛ و اینکه فعل قبیح از او سر نمی‌زند...، همین خود دانستنی های عدل باشد... .[3]

استاد ماسینیون گوید که اندیشهٔ روز تن پسین و اقامهٔ عدل (که بُنمایهٔ ایرانی رستگاری در آیین مزدائی و مانوی است) با اندیشهٔ رستگاری مربوط به «مسیح» و عدل عامّ مطابق است. به لحاظ معادشناسی موضوع «مسیح» مشابه و مرتبط با «مَهدی»، و این برحسب سنن با آن یک اینهمانی

---

۱. التعریفات، جرجانی، ص ۶۳.

۲. لسان العرب، قم، ادب الحوزه، ۱۳۶۳ش، ج ۱۱، ص ۴۳۰.

3. *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol.I (A - B). p.209./

مذاهب الاسلامیین، عبدالرحمن بدوی، ج ۱، صص ۶۰-۶۱.

می‌یابد. همان طور که عیسی بن مریم (بنا به انجیل) از تبار «داود» بنی یهود است، مهدی هم به واسطهٔ «فاطمه» از تبار پیامبر اسلام همسان مسیح می‌باشد که روح خدا در او حلول نموده است. آن مسیح و این مَهدی همانا با «سیاوش» (سوشیانس) مزدایی یکی است، «قائم» قحطانی و «وصیّ» فاطمی در آموزهٔ حلّاج با آنها شباهت ندارد؛ در نزد شیعیان «مهدی» علوی نژاد است. لاهوت از نظر حلّاج در اَجزاء لایتجزّی (= ذرّات) صورت بقاء دارد، و امّا ناسوت (انسانی) همان «عدلِ آفریده شده بدان» یا «حقّ مخلوق» باشد. ناسوت شکل متصوّر توسط «کلام» اِلاهی و متقدّم بر تمامی امر خلقت است، که توسّط «روح ناطق» کسوتِ «شاهد قِدَم» پوشیده؛ ناسوت همانا صورت و میثاق با آدمی و تشخّص «عدل» مسیح است. سخن دیگر آنکه «حقّ» عارفانهٔ حلّاجی در قبال «عدل» عاقلانهٔ معتزلی باشد.[1]

۴. اَرَته ـ اَشَه

«جریان سیلاب‌ها قانون (رَتَه) و حقیقت،
نورِ گستردهٔ آفتاب است» [ریگ ودا، ۱۲ / ۱۷۳]

«رَتَه / ارته» (Rta / areta) از مفاهیم ـ اصالةً ـ هند و ایرانی به معنای قریب «حقیقت»، قانون یا نظم اخلاقی، راست و درست، قانون اِلاهی و نظم جاوید (Rtam) است.[2] در اساطیر هندی باستان ایزدان «وَرونه» (ــ دیائوس / زئوس) و «میترا» (= مهر) طیّ متون ودایی خداوندان «رَتَه» یا

1. *La Passion de Hallâj,* t. II, pp.104, 106; t. IIII, p.112.

2. *The Cambridge History of Iran,* vol.2, p.641./
گزیدهٔ ریگ ودا، ترجمهٔ جلالی نایینی، تهران، نشر نقره، ۱۳۶۷ش، ص ۵۰۱.

نظم مقدّس و دارندگان «رته» نامیده شوند.آنان نیز همچون «آگـنی» (= آتش / آذر) و «سوما» (= هومه) نگهبانان و پیروان «نظم قدسی» خوانده شوند. بنابراین، «رته» (= نظم) باید چیزی برین و حتّی برتر از «وَرونـه» [=اهورمزدا] باشد؛ چه آشکـارا هـمان «اَشَـه» (asha) اَوسـتاست. جـنبهٔ نخستین آن «نظم عالم» است؛ چنان‌که بر آیش و پرتو خورشید و تنومندان سپهری بر حسب «رَتَه» باشد؛ آذر / آتش همانا «شاهد قِدَم» [به تـعبیر حلّاج] و نخست زادهٔ «رته / رشه» است. در سپهر انسانی «رتـه» هـمانا نظم اخلاقی و به مثابهٔ «حقّ» در قبال و خلاف با «ناحقّ» (= باطل) قـرار می‌گیرد. «آگنی» (آتش) در گرایش بـه «رتـه» (نـظم) گـویند کـه بـا خـود «وَرونه» (مزدا) ایـنهمانی مـی‌یابد؛ هـمین جـنبه‌های «رتـه» نـیز در اَوِسـتا ملحوظ است.[1]

چنین می‌نماید که کلمهٔ باستانی «رته / ارته» هند و ایرانی هم به توسّط اقوام مهاجر یا مهاجم هند و ایرانی (آریای) طیّ نیمهٔ دوم هزارهٔ دوم (قبل از میلاد) در دنیای قدیم به ویژه میان مردمان میانرودانی (آکدی ـ آشوری ـ آرامی) شایع و متداول شده باشد؛ چه در نویکنده‌های تلّ‌العمارنهٔ مصر (حـدود / ۴۰۰ ق.م.) از جـملهٔ نـام‌های سـران و سـرداران سـوری و فلسطینی، نام‌های ایرانی «اَرْتَه ماینا» و مانند آن در جزو شـاهان مـیتانی «اَرْتَه تاما» و «اَرْتَه شومارا» یاد گردیده است.[2] در استوانهٔ بابلی کوروش کبیر هخامنشی (۵۵۹ـ۵۲۹ ق.م.) نیز «اردو / ارته» بعل مردوک یاد شده، بدین قصد که نشان دهد همین «حـقّ» او را در پیروزی بـر مـادان تـوانا ساخت. باید گفت که این جنبهٔ فرمانروایی پارسی راجع است به «راتو» (= حقوق / قوانین) شاه که در نویکنده‌های میانرودانی عهد هخامنشی یـاد شده، نه «قوانین مادان و پارسان» که در عهد عتیق (دانیال، ۶ / ۸، ۱۲، ۱۵؛

---

1. *Indian mythology* (A. B. Ketih), New York, 1964, p.24.

2. *Papers on Iranian Subjects,* p.148.

استر، ۱ / ۱۹) آمده است. همچنین، در اَلواح تخت جمشید (هخامنشی) اهورامزدا با «رته» (= داد) تطابق یافته، چندان که «رَتاون» به معنای داد دیده (بر حقّ) کسی است که مورد عنایت «مزدا» شده؛ و همین برابر با «اَشَه» اوستایی ــ یعنی «اشه وان» (= اهل حقّ) ــ باشد که در همین معنا ترجمهٔ عیلامی آن «ایرد (ird) هازی» است؛ خصوصاً تأکید نموده‌اند که «رته» یک مفهوم مغانی (مادی) و یک اثر و یادگار کهن از اهوراست.[1] چنان که استاد دیاکانوف از جملهٔ کلمات مادی کهن (مغانی) گذشته از اسم «بگ / بغه» (= خدا) واژهٔ سحرآمیز «رته» (Ṛta) را فرا نموده، هم به معنای حقیقت، راستی و درستی، نیروی جادویی ایمان که در اکادی به صورت «ارته (arta) - ایرتی (irti)» اِدا شود. همچنین، «خشتره» (xšathara) به معنای اقتدار، نیروی سحرآمیز اقتدار که در اکادی به صورت «سَتَر /کَشتر /کیشتر) ادا شود. نیز کلمهٔ «فَرنه -یا خوَرنه» (= فرّه) به معنای مجد، جوهر شعاع اِلاهی، نیروی سحرآمیز پادشاه که در اکادی به صورت «پرنه / برنه / پرن» اِدا می‌شود. این نکته را هم می‌افزاید که «پیش از سدهٔ هفتم (ق.م.) «مادان به هیچ رو پیرو آموزه‌های زردشتی نبوده‌اند».[2]

بدین سان، «رتا / ارته / اشا» اصل اعتقادی اصیل هندو - ایرانیان در اَوستا arta / areta و در سانسکریت Ṛta - که بیانگر مفهوم «نظم» با وسیع‌ترین معنای ممکن، یعنی نظم کیهانی یا نظم اجتماعی و نیز نظم اخلاقی یا «راستی» است.[3] هنریک نیبرگ آن را به مفهوم «کارهای مقدّس» نیز گرفته، گوید که این کلمهٔ مشترک آریایی با مفهوم «سُنَن» هم

---

1. *the Cambridge History of Iran.* vol. 2, pp.547-8, 690.

2. *ibid,* 2, pp.140, 141.

۳. تاریخ کیش زردشت، مری بویس، ترجمهٔ همایون صنعتی‌زاده، تهران، انتشارات توس، ۱۳۷۴ش، ص ۴۸.

سازگار است.[1] «رتو / ratu» به معنای داور آسمانی هم باشد؛ ولی حسب مفهوم راستی و درستی و پاکی و تقدّس «ارته / ارد / اردا» (arda / ard) مجازاً به معنای «مقدّس» بالاخصّ در ترکیبات اسامی از این کلمه در اوّل نام‌های ایرانی بسیار است، مانند «ارته بازان»، «ارته باد»، «ارته بان / اردوان»، «ارداویراف»، «اردیبهشت»، «ارته خشتره» = ارته / ارده (مقدّس) + خشتره (اقتدار / شهریاری) ← اردشیر؛ و جز اینها که معروف است.[2]

استاد هارولد بیلی در ریشه‌شناسی کلمهٔ هند و ایرانی «ارت» و «اشه» که با وجوه همخوان «رتی» و «اشی» التباس شده، به تفصیل بحث و بررسی نموده، از جمله گوید که در یشت هفدهم اَوستا (= ارت یشت) کلمهٔ فارسی میانهٔ (art) از صورت اوستایی «اریش / اهریش / اشیش» فرگشته از صورت سانسکریت «ارسیس» که در فارسی نو «ارد» (ard) و در متون اوستایی به گونهٔ «اشی» (و شاید هم «ارتی») نوشته شده است. در پهلوی مانوی «ایرد»، در سُغدی «ارد» (اردخ / ارتوغ) و در خوارزمی «ارتس - وخی» (ارجوخی) هم آمده است. امّا اسم یشت ۱۷ «ارت» همانا بازگرد به صورت ایرانی کهن آن «رتی» (Ṛti) به معنای «عمل حصول» و «شیئِ حاصل» باشد. مفسّران زردشتی بعضاً با اینهمانی لفظ «ارت» (از ایرانی کهن «رتی» و اوستایی «اشی») و «ارت» (از ایرانی کهن «رته» و اوستایی «اشه») در التباس این دو وجه گمراه شده‌اند؛ فلذا «اشیش ـ ونگ» طیّ عبارتی در بندهشن ایرانی به «حقّ» تفسیر شده، نیز در عبارتی از همان

---

۱. دین‌های ایران باستان، هـ. س. نیبرگ، ترجمهٔ دکتر سیف‌الدّین نجم‌آبادی، تهران، مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگ‌ها، ۱۳۵۹ش، صص ۲۲۱ و ۳۲۰.

2. *Persian Wars* (Herodot), pp. 524, 537./ *Grundriss der Iranischen Philologie,* B. t, ab. 1, pp.261, 271; B. II, pp.../

دین‌های ایران باستان، نیبرگ، صص ۳۳۰ و ۳۵۳/ برهان قاطع، دکتر معین، ج ۱، صص ۹۸، ۱۰۰ ـ ۱۰۱.

«ارت مینوک ارتاییه» چنین ترجمه شده:«ارت وجود نامرئی حقّ» است، ولی به درستی در سانسکریت به معنای «لکشمی» (= بخت) آمده که در مورد «اشیش ونگوهی ...» هم بدان معنیِ «بختمندی» می‌بخشد. بنابراین، از برای «ارت» فارسی باستان / «اشی» اوستائی مفهوم «چیزهای خوب و موهوب» مفروض است. دیگر زبانشناسان هم برای «اشی» (ashi) اوستایی معنای «بخت» را پیشنهاد نموده است. عبارت یونانی نبشتهٔ «اردوخرو» (ardoxro) را بدین فرض که «ارد» نمایندهٔ همان «اردوی» اوستایی است، با «بغ ـ ارد ـ وخش» مذکور در اسناد مانوی حواریان مطابق دانسته‌اند. اکنون بحث بر سر جزء «ارد» است که در ایرانی کهن «رَد» باشد؛ ولی مشکل بتوان آن را همان (ardvi) باستان دانست.[1]

در تکمله و تعلیق بر آنچه گذشت، استاد بیلی باز فحصی بلیغ در بیان وجوه لغوی کلمهٔ «ارد» نموده، که ما برای اظهارنظر قاطع خود در این خصوص ـ ذیلاً ـ به مثابهٔ نتایج بحث و تحقیق حاضر بهری نیز به نقل می‌آوریم. محور تتبّع وی «فرّه» ایزدی است که از اهرایبه (= «اشه» اوستایی) سوق می‌دهد، او خواهان «ارته» است. پس گوید که «اشه» اوستایی ـ همان «ارته» (arta) فارسی باستان ـ معبّر از «حقّ» و «حقیقت» است، که معنای اساسی آن «شایستگی / سزاواری / مناسبت» باشد. در زبان آسی «آرد» (= قَسَم) «کلمهٔ مناسب / سخن بجا»ست، در یغنابی (= سُغدی نوین) «الد» (ald) به معنای «مستقیم، قبال، قبل، دربارهٔ»؛ و در اِشکاشمی «الدی» (aldi) به معنای «راست / مستقیم / منظم» است. امّا وجه پهلوی مانوی تورفانی «ارد» (ard) در نام کتاب مشهور مانی «ارد ـ هنگ» آمده که در فارسی نوین ارتنگ (با مبدّلات) و همین در عربی به «بُشری الحقّ» (= بشارت «حق» [= اَرْد]) ترجمه شده است. این «ارد» از همان ریشهٔ «رته» (Ṛta) ودایی است که همانا «راستی توانا» یا «قوّت حقّ» باشد ــ به

---

1. *Zoroastrian Problems*..., pp.XXIV, 4, pp.65-67.

«آنچه سزاست» در برابر «ساتیا» (= آنچه واقع است) تعریف گردیده، چنان که «اسه تیا» یادآور «انگهی تیه» اوستایی و نیز «نسیهکسه و دَر رؤجه» خُتَنی سکایی به معنای «نا ـ حقّ و باطل» باشد.[1]

اینک، از آنجا که کلمهٔ ایرانی «ارد» ـ البتّه با معنا و مفهوم آن (= حقّ / عدل) ـ در جزو مصطلحات اَقوال و افکار ملل بابلی ـ کلدانی ـ آرامی دخیل گردیده ـ چنان که گذشت ـ با کلمهٔ ایرانی دیگر «داد» (= قانون / عدل) اینهمانی یافته خصوصاً در آکادی با تلفظ «ایرتی» (irti) و در عیلامی با تلفظ «ایرد» (ird) ـ که هم در پهلوی مانوی و سغدی «ایرد / ارد» با توجّه به اِبدال متعارف حرفِ «راء» به «لام» در فارسی میانه «ارت» (art) ـ که در ترانویسی خطّ پهلوی قاعده‌ای مطرد است [p. 3] بالاخص در صورت نمونه‌وار سغدی نوین آن «الد» (ald) و در اشکاشمی هم «اَلدی» جملگی به معنای «راستی و عدل و نظم» تداول داشته؛ راقم این سطور معتقد است که واژهٔ سانسکریت و فارسی باستان «ارت / ارد» هم به لحاظ معناشناسی رایج آن بر حسب قوانین سخن‌شناسی جاری با وسایط و تبدّلات لغوی آن ـ از جمله قواعد اِبدال و قلب و تعریب ـ همانا از صورت‌های «اَرته ← اَرد ← اَلت ← اَلْد ← اَدْل» به وجه مقلوب و معرّب «عدل» در زبان عربی فرگشت نموده است.

با آنکه هیچ یک از عُلَمای فقه‌اللغه قدیم و اخیر و معاصر در قوامیس و معاجم خود، کلمهٔ «عدل» را در جزو واردات عربی شده یا معرّبات لغوی یاد نکرده‌اند، نظر اینجانب آن است که کلمهٔ «ارد ← الد ← ادل ← عدل» هم از عهد هخامنشی حسب تداول وسیع آن توسط زبان آرامی ـ بعداً ـ سُریانی و عبری در زبان عربی نیز ـ و بالنتیجه بعدها در قرآن مجید هم به طریق اولیٰ ـ چونان دیگر معرّبات دخیله از سریانی و پهلوی (که اصل اوستایی یا فارسی باستان دارند) دخیل گردیده، راقم این سطور با ایقان

---

1. *ibid.* pp.XIX-XXX.

علمی اکنون بدین تحقیق یقین می‌ورزد که علمای فقه‌اللغهٔ با انصاف، خصوصاً دانشمندان قرآن‌پژوه ایرانی، کشف این فقره را عزّ قبول خواهند بخشید. دانسته است که «عدل» (که کاربرد جهان یکسره بر منهج آن است) یکی از اصول خمسهٔ مکتب معتزلیان ایرانی و مذهب شیعیان دنیا می‌باشد؛ و مفهوم آن (ارته / ارد) ـ چنان که گذشت ـ با سوشیانت و هوشیدر و مسیح و مهدی و دیگر موعودها و منجی‌های منتظر ملل عالم مقرون است. اینک در نظر حلّاج ـ مدّعی مهدیگری ـ عدل همانا جنبهٔ ناسوتی «حقّ» می‌باشد (= حقّ مخلوق) و البتّه جنبهٔ لاهوت آن خود «حقیقت» است که همان «اَشَه» اوستایی می‌باشد. با تحلیل لغوی و تفصیل تاریخی که اجمالاً در این خصوص گذشت، انتظار می‌رود که مطالعات دین‌شناسی و ملل و نحل به ویژه تاریخ عقاید «اهل العدل» (عدلیّه) معتزله و شیعه، همچنین بررسی‌های عرفان پژوهی ناظر به اصول عدل و حقّ و توحید، از این پس مسائل مربوطهٔ آنها بر زمینه‌های دیگر و با ژرفیابی بیشتر صورت پذیرد.

باری، در بهرهٔ دوم این گفتار تصریح شد که «منثره / مانتر» (= سخن مینوی) مزدایی همان «کلمهٔ» انجیلی (مسیحی) و اینها خود به همان مفهوم «لوگوس» رواقی است که نخست بار فیلسوف گیتی‌گرای یونانی «هراکلیت» اِفِسوسی (ح ۵۰۰ ق.م.) آن را با اخذ معنا (از «مانترا») و استیعاب از مغان فرزانهٔ ماد باستان ایران به کار برده است. کاشف نهایی این موضوع همان ایران‌شناس بلژیکی ژاک دوشن گیمن در تضاعیف نوشته‌های خود بر این نکته تأکید بلیغ نموده است که «رته» ودایی (= حقّ / حقیقت) حسب مفاد شباهت تامّ و تمام با «اَشَه» اوستایی دارد؛ و این هر دو ـ در آخرین تحلیل ـ همان موضوع Logos است که هراکلیتوس مطرح کرده است. ارته / اشه به مفهوم نظم کیهانی همچون «لوگوس» به طور کلّی با اندیشهٔ حکمای اوایل شباهت دارد؛ و همانا لوگوس ـ روشنی

بی‌کران ـ اشه ـ رَتاوَن یک رشته تجریدات فلسفی است که بین ایشان مشترک باشد. موضوع از این قرار است که جهان به وسیلهٔ «رته» آفریده شد؛ و آن در عرش اعلیٰ ــ چنان که گذشت ــ با آگنی / Agni (= آتش) تمکّن یافته است. گوید که نگرهٔ کشمکش هراکلیت هم در لوگوس یا نوموس ــ که هگل و مارکس بدان امعان نظر بلیغ کرده‌اند ــ (ظاهراً نوموس را هگل و لوگوس را مارکس برگرفته) گوهر آن در قانون معقول «آتش» بوده که ما آن را با «رته» (= نظم حقیقی) هند و ایرانی مرتبط دانسته‌ایم، چنین نماید که به دلایل معیّن این نگره را هراکلیت از منابع ایرانی گرفته است. چه، در نگرهٔ هند و ایرانی آموزهٔ آتش با حقیقت (اشه ـ ارته) مقرون باشد، که این خود با لوگوس هراکلیتی هم مطابق است. در ضمن، به تحقیق پیوسته است که «رته» ودایی و «اشه» اوستایی با «برهمن» مرادف باشد؛ زیرا موضوع «آگنی» هندی و «آذر» ایرانی نمودهای آن حقیقت ازلی (= برهمن) اند.

«نیروی کیهانی» اساساً خود یک اندیشهٔ هند و ایرانی باشد، که در ایران به عنوان «اشه» به گونه‌ای پُر بَسامد با «آتر» (آتش) همبر است. همان طور که «رته» ودایی ــ چنان که گذشت ــ با «وَرنه» پیوند داشته، «اشه» اوستایی با «مزدا» پیوسته باشد؛ چنان که در گاتاهای زردشت آمده است که آتش گوهر بنیادی آفرینش همانا از «اهورامزدا» ست (یسنا ۴۳، ۹) و داوری با آتش هم که ناشی از «اشه» است، همانند قول هراکلیتوس در موضوع قضاوت با آتش می‌باشد. در مسئلهٔ دوگرایی هم باید گفت که «رَته» (راست) و «دروه» (دروغ) ودایی متقابلان باشند، چنان که «اشه وان» (راستان / نیکان) و «دروگوان» (دروغان / بدان) اوستایی هم آشکارا بیانگر تضادّ میان خیر و شرّ و نشانگر حقّ و باطل است. خلاصه آنکه هند و ایرانیان نوعی قانون کبیر کیهانی اِبداع کردند، که هم اجرام سماوی و هم اعمال آدمی را نظارت می‌کرد؛ در آموزهٔ ایرانی و هراکلیت یونانی

وجوه مشترکی در اصل انتزاعی آن قانون (ارته / اشنه) وجود دارد، که همانا حقیقت عالَم یا عدل عامّ باشد؛ قانون عدل نمایشگر امر الاهی در جهان است، که در نزد فلاسفهٔ یونان امر عینی تعریف می‌شود.[1]

۵. حقّ = اَشَه

«خواست بهین در پرتوِ اَشَه،
ساختنِ جهانی نو است» [یسنا ۴۶، ۱۹]

«اَشَه» (asha) در اَوستا ـ چنان که مکرّر گذشت ـ با «رته» (Ṛta) ودایی یا همان «ارته» (arta) فارسی باستان به یک معناست: «نظم راست / نظم جهانی / نظم دینی / نظم طبیعی»؛ فلذا به معنای «حقیقت / راستی»، نیز: نیروی جهانی، جهان خدا، زندگی خدایی، جهان خدایی، «اَشَه» نشان دهندهٔ «وهومنه» (= اندیشهٔ نیک) یا واقعیّت جهانی به عنوان نیروی نظم یافته و نظم دهنده، رهاننده و پشتیبان زندگی؛ و نیز نظم اخلاقی یا «راستی» است.[2] «اَشَه» را نباید ـ همان طور که قبلاً یاد شد ـ با «اشی» (= اجر و مزد یا برکت و نعمت / چیز موهوب) اشتباه کرد؛ چه، اَشی در اوستا گاهی اسم مجرّد است به معنای توانگری و بخشایش و برکت و نعمت و مزد و بهر، گاه اسم خاصّ ایزدی که نگهبان مال و خواسته است؛ در جهان مینوی و در روز واپسین پادافرهٔ کارهای نیک و سزای کردار زشت (پاداش به پیروان دروغ) به یاری او انجام خواهد شد ـ «اشیوانت» (= پاداش

---

1. *Opera Mainira,* vol.III, pp.12, 15, 17, 24, 26-28, 33, 36, 42 - 45, 143 / *The Western response to Zoroaster,* pp.38, 40, 60, 70, 80.

۲. دین‌های ایران باستان، هـ. س. نیبرگ، ترجمهٔ س. نجم‌آبادی، صص ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۲۹ ـ ۱۳۲، ۲۷۸/ تاریخ کیش زردشت، ترجمهٔ صنعتی‌زاده، ۱۳۷۴ش، ص ۴۸.

دهنده). اشی ونگهوهی که روز بیست و پنجم از هر ماه شمسی است، در وجه ترکیبی «ونگوهی» صفت است به معنای نیک و خوب؛ و بر روی هم به معنای «اشی نیک» که همین ترکیب با صورت‌های دیگر در پهلوی آمده است.[1] فرانتس کومون با اشاره به «اشه / ارته» (= کمال حقّ و فضیلت) گوید که هر چند میترا (= مهر) جزو امشاسپندان نیامده، در نزد ایرانیان با برخی از تجریدات اِلاهیه مقرون گردیده؛ چنان که به مثابهٔ حامی جنگاوران، وی با «ورثرغنه» (= بهرام) هنباز شده است. به عنوان مدافع «حقّ» با سروش یا پیرو قانون اِلاهی با «رَشنو» = عدل و با «ارشتات» = راستی همبر باشد. همچنین به مثابهٔ پرورندهٔ بذر سعادت همراه با اَشی ونگوهی = ثروت‌ها و با پارندی = وفور نعمت‌ها نیایش شده است.[2] به نظر اینجانب یکی از جنبه‌های ناسوتی «اَشَه»، گویا همین «اشی» بوده باشد. امّا همستار با «اَشَه»، چنان که پیوسته در دوگرایی کیش‌های ایرانی انتظار می‌رود، همانا «دروغ» (= بی نظمی، تباهی، باطل) باشد که پیروان او را «دروگوند» نامند. اسم دیگر این همستار را «اشه‌موغ» (Ashemaogha) به معنای «بر هم زنندهٔ اشه / بی‌دین / مرتد» یاد کرده‌اند.[3] ولی به نظر اینجانب معنای «هرج و مرج طلب» (Anarshist) از برای آن دقیق‌تر و مناسب‌تر باشد.

باری، ترکیبات اسامی از «اشه» (= حقّ) عبارتند از ـ نخست: «اَشَه وان / اَشَوان» (= پیرو اشه / اهل حقّ) ولی هم از آنجا که نیبرگ این کلمه را موجود زندهٔ روی زمین تعبیر نموده [ص ۳۶۸] به نظر می‌رسد که باید همان تجسّم ناسوتی کلمهٔ «حقّ» باشد؛ فلذا حسب مفاد این معنا همانا اتّحاد جلوه یا صفت و عَرَض ناسوتی در ذات و جوهر لاهوت مستفاد

---

۱. برهان قاطع، دکتر معین، ج ۱، ص ۹۹ ح / تاریخ کیش زردشت، بویس، ص ۳۰۷.

2. *The Mysteries of Mithra* (F. Cumont), New York, 1956. p.5.

۳. دین‌های ایران باستان، نیبرگ، ص ۱۳۳ / تاریخ کیش زردشت، بویس، صص ۲۷۸، ۴۱۰.

است. لوئی ماسینیون در بحث راجع به «صورت خدا» (که آدمی بر هیأت آن مخلوق است) تعبیر حلّاج را از این دو قضیه چنین بیان نموده است که لاهوت در اَجزاء لایتجزیٰ (= ذرّات) صورت بقاء دارد؛ ناسوت (انسانی) همان عدل مخلوق بدان یا «حقّ» مخلوق باشد. بدین سان، ناسوت شکل متصوّر توسط «کلام» [مانتر = Logos] اِلاهی و متقدّم بر تمامی امر خلقت است که هم توسط «روح ناطق» کسوتِ شاهدِ قِدَم پوشیده است.[1]
دیگر از وجوه و مشتقات «اشه» اوستایی: «اشا» (= دین حقّ)، «اشو» (= مرد حقّ / ولی‌اللّه / قدیس) ـ در پهلوی «ashu» (= ولی / حضرت) همچون «ashawa» (= راستین / عادل / صالح)، «اشوَنت» (= راست کردار / درست کردار)، «اشیه» (= موافق قانون اِلاهی / به حسب راستی)، «اشا ایچا» (= رستگاری)، «اشه‌وا» (= داد / حقّ / راستی)، «اشات / اشاته» (= به موجب حق / قانون)، ایضاً «اشائونو / اشایونو / اشانوی» به همان معانی؛ و حتّی «اشه» ـ گاه دیده می‌شود که ـ به معنای «همسر» و ترکیب «اشه نام» (= همسری) مذکور است.[2]

یکی از امشاسپندان «اَردیبهشت» باشد که برابر با «اشه» (= حقّ) و در اوستایی به صورت «اَشَه وهیشته» یا «اَرته وهیشت»، هم مرکّب از دو جزء «ارته» (arta) و «اشه» (asha) به معنای درستی و راستی، که «وهیشته» صفت عالی از «veh» (= به / خوب) یا اَردیبهشت ـ چنان که مشهور و متداول است ـ اَمشاسپندِ نگهبان دومین ماه از سال و سومین روز از ماه می‌باشد. در جهان مینوی نمایندهٔ تقدّس و قانون اهورامزدا؛ و در جهان

---

1. *La Passion de Hallâj,* t. III, pp.111-112.

2. *Grundriss der Iranischen Philologie,* rep. 1974, B. I, ab. 1, pp.1, 224, 225, 227, 232, 267; ab.2. pp.23, 168./ *A Concise Pahlavi Dictionary,* (D. Mackenzie), 1971, p.13./

دین‌های ایران باستان، نیبرگ، صص ۱۳۰، ۳۶۸/ یادداشت‌های گات‌ها، پورداوود، صص ۳ـ۴/ یسنا، پورداوود، ج ۱، صص ۱۲۶ و ۱۵۰/ برهان قاطع، دکتر معین، ج ۱، ص ۱۴۲.

خاکی نگهبانی آتش بدو سپرده است.[۱]

استاد بیلی می‌افزاید که «اَشَوه» (ashava) = حقدار / باحقّ که در متون اوستایی مذکور است، همان تصرّف «ارت» (اَشَه / اَرِته) باشد که فقط به معنای تأمین ابدیّت سعادت است. یکی از مزایای «ایرانویج» این بود که ساکنان آنجا هنگام مردن صاحب «ارت» می‌شدند ـ یعنی «اهرو» (ahrav) و روانپزشکان وظیفه داشتند به ایشان تلقین کنند با کارهای نیک «روان» (= روح) آنها اهرو بشود. یک چنین مضمونی هم در کتیبهٔ تخت جمشید خشایارشا ملاحظه می‌شود، آنجا که گوید «اُتامَرته اَرتا وا اَهنیی» (= و به گاه مردن من رَتاون بشوم). «ارته سا» هم وجهی است از «رَتنهاچا» که مرکب از «اَرتَن» + «هاچن» بر روی هم پیرو «رته» و دارندهٔ آنها باشد.[۲]

در آموزهٔ هند و ایرانی، مفهوم «رته» ودایی که همین «اشه» اوستایی است ـ چنان که مکرّر شد ـ ضمن مقولهٔ «لوگوس» (= مانتر) هراکلیت مطرح شده، ... مانا «حقیقت» باشد، یعنی نیروی کیهانی که در آسمان با آگنی / آتش تحیّز و تجسّم مادّی یافته است؛ «اشه» به گونه‌ای پر بسامد همبر با «آتر / آذر» همتای ایرانی«آگنی» ودایی است، پیوند آتش با اشه در گات‌های زردشت نمایان است. آتش که گوهر آن در همهٔ عناصر ساختار گیتی ساری است، هم بدان‌سان که در نزد هراکلیت چنین باشد ـ به مثابهٔ نظم کیهانی و جوهر حیات ـ تحت ولایت «اشه» خود مظهر اصل نظم و رایشنی است که گیتی را اداره می‌کند. روان بودن گوهر آتش در تمام اَجزاء هستی و گیتی، چنان که همه چیز بهری از آن داراست (بُندهشن) حسب قیاس، آدمی هم جزئی از آن آتش کیهانی زنده با خود همی دارد. چکیدهٔ آموزهٔ اشه / ارته و لوگوسِ پیوسته با آتش از این قرار است:

---

۱. برهان قاطع، حواشی دکتر معین، ج ۱، صص ۱۰۱ ـ ۱۰۲/ یادداشت‌های گات‌ها، پورداوود، ص ۳.

2. *Zoroastrian Problems*, p.87.

ـ لوگوس (یونانی) ـ روشنی بی‌پایان «اشه» (ایرانی) ـ رَته شیایونی (هندی).

ـ آتش منوّر (یونانی) ـ آتش فروزان (ایرانی) ـ آگنی (هندی).

در ایران، اشه، اصل درخشان به عنوان «روشنی‌های بی‌کران» (= اَسَر روشنیه) در متون یادگردیده؛ و همین اشه با آتش ـ که ابزار داوری کیهانی هم هست ـ همبر و همسر است. بدین سان، قضیهٔ «نور» و «نار» در مقولهٔ معادشناسی ـ رستاخیز کیهانی ـ چنین مطرح است که آتش همانا وسیلهٔ حقّ یا عدل (اشه / ارته) ـ ابزار داوری کیهانی ـ باشد؛ و این امر ثابت نماید از آن رو که ربّ النار (= پروردگار آتش) همانا مَزداست. آتش یاور «حقّ» است، یاور آتش درخشان هم ذات خِرَد و دانایی (= مزدا)ست؛ اشه خود را در «اَنوار» نمایان می‌کند (= اللّه نور السمٰوات والارض) و بنابر این ملاحظه می‌شود که آن حقیقت فراگیر (= المحیط بکلّ شییء) مطابق با واقعیّت عینی و همانا گیتیایی باشد، چیزی که در لوگوس هراکلیت بدین گونه رخ نمی‌نماید. هم از این رو اَشَه با ماه و خور و اختران پیوسته باشد، به ویژه با خورشید که اوقات و فصول سال را تنظیم و تدبّر می‌کند، همچون نماد آتش بزرگ کیهانی با «اشه» بستگی دارد؛ خورشید یا «مهر» همانا در آتش تجلّی می‌کند.

[شمس تبریزی که «نور مطلق» است
آفتاب است و ز انوار «حقّ» است]

آتشکده خود نماد خورشید است؛ به تحقیق، آتش خود نماد نور و نار خورشیدی است.[1] گوهر آتش سیّال حیاتی که ساری و جاری در همهٔ

---

۱. تُهمت «آتش»پرستی به مزدائیان ایران همواره از طرف «سنگ»پرستان صورت گرفته؛ در حالی که مزدائیان به محض قبول اسلام، به درستی تمام، خانه‌های خدا (= مَساجد) را یکسره بر بُنلاد و بنیان «آتشکده»ها بناکردند، جایی که مظهر و مَجلایِ «حقّ» تعالیٰ ـ یعنی «آتش» ـ گوهر زنده و نماد و نمود حقیقتی نورِ اِلاهی (به جای «سنگ» مردهٔ جمادی)

مراتب موجودات است، در نگرهٔ مغان فرزانهٔ ایران باستان و در موضوع لوگوس (= مانتر) حکیم هراکلیت یونانی وجوه مشترکی در اصل انتزاعی خود دارد.این همان آموزهٔ پر آوازهٔ ایرانی است که بنیان فلسفی مکتب اشراقی و حکمت نوریّهٔ ایشان می‌باشد.

پرستش ایزدان تجریدی پیوسته از خصوصیّات برجستهٔ دین‌های هند و ایرانی (آریایی) بوده، چنان که «رته» ودایی که دقیقاً معادل با «اشه» اوستایی است ــ علی المشهور ــ با «وَرونه» یا اهورامزدا پیوند داشته است. خداوند عدل و داد (ــ حقّ) همانا با «سپنته مینو» (= روح القدس) مزدایی اینهمانی می‌یابد؛ و اساساً امشاسپندان تجلّی صفات آن ذات یگانه‌اند. از این رو، اَشَه با «وَهومنه / بهمن» (= اندیشهٔ نیک / روح ناطقه) و «آرمیتی» (= نفس مطمئنه) پیوستگی و یگانگی دارد (= واقعیّت جهانی) و این دو با اهورامزدا (= خدای خِرَد و دانایی) به کردار نیروبخش همبر باشند؛ چنان که از جمله طیّ نیایش‌ها (یسنا ۴۶، ۲) آمده آنان که «اشه» را نمی‌شناسند از وهومنه بس به دور هستند. راه راست هم از اشه است (= اَشات) و «خشتره» (= اقتدار و سلطهٔ اِلاهی / ولایت امر) هم از وهومنه است. انسان‌ها در خلال اشه زاده شوند؛ و با دارا شدن وهومنه طیّ آن بزیند، چه انسان می‌تواند «اشه» را دارا شود (= اَشاون = پیرو حقّ / رَتاون = رستگار). اشه کمابیش با «خشتره» (= حکم اِلاهی / ولایت امر) مقرون است، وهومنه آن را به کسانی عطا می‌کند که شرّ (= باطل) را به دست اشه (= حقّ) سپارند. جانداران از اشه دادرسی خواهند، زیرا که فرمانروایانِ بدکار بر ضدّ وهومنه‌اند؛ اجمالاً پیروی از اشه، اشه‌خواهی، سخن اشه، نگه‌داشت اشه؛ و حتّی سوگند پیامبرانه به اشه (= به حقٍّ حقّ!) جاری و عادّی است. همان طور که در ودا رته و دوره (= راست و دروغ) متقابلان‌اَند، در اوستا نیز اشه دقیقاً در برابر دروج قرار گرفته، همان

نیایش و ستایش می‌شد و اکنون هم می‌شود.

پتیاره‌ای که نظم آسمانی را انکار می‌کند؛ بر روی هم این دو عیناً نمایش تقابل «حقّ» و «باطل» است. هم در هند، هم در ایران، لازمهٔ داشتن «رَتا / اَشا» یا رسیدن به مرتبت «رتوان» (= رستگار) و «اشوان» (= اهل حقّ) همانا عادل و درست کرار بودن است، چه خداوند «اشوان» است؛ و عدالت (= ارته / عدل) بَدَل از حقّ باشد. در نیایش‌هاست که خدایا تو را به جز از طریق «اشه» نمی‌شناسم؛ و جای دیگر (یسنا ۴۸، ۳) آمده است که آموزه‌های رازآمیز را خدای مهربان هم از طریق «اشه» می‌آموزاند.[۱] این همان «اسرار حقّ» در نزد عارفان و از جمله حلّاج بیضاوی است که آنها را «هویدا» می‌کرد.

باری، آنچه تا بدین‌جا گذشت بسا شرحی مختصر و مقدّم بر متن یا تفسیری پیشاپیش بر گزینه آیاتی از گاتاهای اوستا ـ کهن‌ترین سروده‌ها از سخن زردشت سپیتمان فریانی ـ باشد که ذیلاً نمونه‌وار در پیوند با مقولهٔ «اَشَه» ارائه می‌گردد. گزینش ما بر پایهٔ دو متن صورت گرفته، یکی ترجمه و تفسیر انگلیسی گاتاهای پنج‌گانه از «اس.اینسلر» (S. Insler) که بر اساس متن و شرح آلمانی «هـ هومباخ» (۲ جلد، هایدلبرگ، ۱۹۵۹) می‌باشد.[۲] و دیگر گزارش فارسی جلیل دوستخواه بر اساس تفسیر شاروان استاد پورداوود است.[۳] اینک تصرّف ما بسی اندک فقط در الفاظ باشد، چنان که نمونه‌وار مفاهیم عبارت یک بند از گاتاها را با برگردان دقیق به اصطلاحات عربی (=اسلامی) فرا می‌نماییم: «آن خداوند حکیم علیم با سلطنت معنوی و عشق و محبّت خویش، کسی را که با نفس مطمئنه و با قول و فعل

---

1. *The Western response to Zoroaster* (D-Guillemin), pp,40, 46-51, 88./ *Opera Minora* (id), vol.III, pp.14, 17, 32, 33, 36, 43-45, 51, 52, 88./

تاریخ کیش زردشت، بویس، صص ۴۸، ۲۷۸، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۹۱، ۲۹۲./ دین‌های ایران باستان، نیبرگ، صص ۳، ۱۰۳، ۱۳۲۷ ۱۳۵، ۳۶۸.

2. *The Gāthās of Zarathusra,* Leiden, 1975 (ACTA IRANICA, 8).

۳. اوستا (کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی)، تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۷۰ش.

به روح‌القدس و "حقّ" بپیوندد، کمال و خلود خواهد بخشید» [یسنا، هات ۴۷، بند ۱]:

. «... اَنوار شمس و قمر (و) فجر از برای تسبیح تست، ای حکیم دانا (ـ مزدا) که با حقّ یکی هستی... [ی ۵۰، ۱۰]. خداوندا! اینک «آتش» تو را خواهانیم که از طریق «حقّ» نیرومند شود...[ی ۳۶، ۴]. آتش تو را تا توانم حُرمت گذارم، چه حقیقت (= اشه) همانا هدیه‌ای حُرمت‌پذیر است؛ پس تو مرا به «حقّ» (= اشه) ـ که همواره آن را فرا خوانده‌ام ـ رهنمون باش؛ تا به همراهی «نفس مطمئنه / ایمان / محبّت» (= آرمیتی) بدان دست یابم» [یسنا ۴۳، ۹، ۱۰].

. «خداوند خَرَد و دانایی (ـ اهورامزدا) که با «حقّ» (= اشه) همکام است، همانا «نطق / کلمه / قول» (= منثره) فزایندهٔ بهروزی رابیافرید...» [یسنا ۲۹، ۷]. ای مزدا اهوره! تو و «حقّ» (= اشه) را سرودی نو آیین می‌گویم تا «حکم / ولایت» (= خشتره) پایدار و «نفس‌مطمئنه / ایمان و محبت» (= آرمیتی) در من فزونی گیرد [یسنا ۲۸، ۳]. ای مَزدا! رهنمود تو چیست؟خواستار چیستی؟...؛ ما را بدان صراط مستقیم «اندیشهٔ نیک» در سیر اتّحاد با «حقّ» (= اشه) هدایت فرما![یسنا ۳۴، ۱۲]. ای مَزدا اهوره! آن فرزانگان راکه در پیروی از «حقّ» (= اشه) و «فکر بهین» (= وهومنه) سزاوار می‌شناسی، به خوبی کامروا کن!...» [یسنا ۲۸، ۱۰].

*. «ای فرشوشترا! با این فتیان (= رادان) که ما خواستار

بهروزی آنانیم، بدان جای روی آور که حقیقت (= اَشَه) با نفس‌مطمئنه (= آرمیتی) پیوسته است، بدان جا که روح‌ناطقه (= وهومنه) و حکومت مینوی (= خشتره) فرمانروایند، آنجا که خداوند دانا (= مزدا) در حدّ کمال مستقر است [یسنا، ۴۶، ۱۶].جاماسپ حکیم که خواهان مَجد لاهوتی (= خَورنه / فرّه) است، در پرتو حقّ (= اشه)، علم اِلاهی (= دایدای اهورا) را برگزید و با نفس مطمئنه (= وهومنه) بر سلطنت معنوی (= خشتره) دست یافت [یسنا ۵۱، ۱۸]. ای پوروچیستای ـ دُختِ [پیامبر] زردشت! خداوند دانا آن کس را [ـ همان جاماسپ حکیم را] که سخت به منش نیک و امر حقّ باور دارد، به همسریِ تو بر می‌گزینند» [یسنا۵۳، ۳].*

. «... خواست بهین در پرتو حقّ، ساختن جهانی نو است... [یسنا ۴۶، ۱۹]. می‌پرسم که چگونه رهبر درست‌کردار و نیک خِرَد و دادوَرزِ راد (= مرد حقّ و عقل و صاحب فتوّت) می‌تواند در پرتو «اشه» (= حقّ) جهان را به پیش برد و آبادان کند؟[یسنا ۵۱، ۵]. دُژباوران (= بد عقیده‌ها) بندهٔ نفس که از «راستی» (= حقیقت) روی گردانند...، آنان با خویشتن نیز در کشمکش باشند. کجاست آن اهل حقّ (= اَشَون) که به آزاد کامی و از دل و جان با ایشان بستیزد؟ ای خداوند دانا (ـ مزدا) با «حکم» (= خشتره) مینوی خویش، درویشانِ (= دریگه اووی) درست کار را بهروزی خواهی بخشید [یسنا ۵۳، ۹،]. مفادِ «محفل اهل حقّ» (= مَگه...، اَشَوان) از یسنا ۴۶، بند ۱۴ دانسته می‌آید.

* «کیست آن راد (= فتی / جوانمرد) که نخست مرا بیاموزد، چگونه تو سرور پاک ـ خداوندِ حقیقتِ (= اَشَوانِ) اَعمال ـ را بیش از همه شایستهٔ ستایش بشناسم! [یسنا ۴۶، ۹]. با ستایش‌ها و نیایش‌های خویش بدو روی می‌آورم و با چشم دل او را می‌بینم. مزدا (= خداوند دانا) را در پرتو اشه (= حقّ) با اندیشه و گفتار و کردارِ نیک می‌شناسم و نیایش‌های خود را در گَرزِمان (= عرش اعلیٰ / خُلد برین) او فرو می‌نهم [یسنا ۴۵، ۸]. اینک در آغاز با دست‌های بر آورده، ای مزدا! ای سپند مینو! تو را نماز می‌گزارم... (ای خداوند خِرَد!...) بشود که با کردارهای «اَشَه» و منش نیک، «گوشورون» (= روح جهانی) را خشنود کنم [یسنا ۲۸، ۱]. از چنین اَعمال است که شما «حقّ»را بر طبق قوانین اولیه (= یائیش داتائیش) اِلاهی به خویشتن ارزانی می‌دارید [یسنا ۴۶، ۱۵].*

*. «... تا بدان هنگام که توش و توان دارم، مردمان را می‌آموزم که خواستار «اشه» (= حقّ) باشند. ای اشه!کی تو را خواهم دید و «وهومنه» (اندیشهٔ نیک / روح‌ناطق) را به فرزانگی در خواهم یافت؟ [یسنا ۲۸، ۴ و ۵]. آنگاه که آن دو «مینو» (= روح / نفس) به هم رسیدند، نخست «زندگی» و «مرگ» را بنیاد نهادند؛ و تا پایان هستی چنین باشد که «بهترین منش» از آن پیروان «حقّ» (= اشه) و بدترین زندگی از آن هواداران «باطل» (= دروگ) خواهد بود [یسنا ۳۰، ۴]. بهترین پاداش از آن فرزانه‌ای خواهد بود که پیام راستین و «کلمهٔ» (= منثرهٔ) مرا بر مردمان آشکار کند؛ و آنان را در پرتو «حقّ» (= اشه) به «کمال» و «خلود» رهنمون شود:

چنین است «حکم» (= خشتره) از برای «مزدا» که به یاری «اندیشهٔ نیک» آن را خواهد افزود [یسنا ۳۱، ۶]. در گاثاها «چینوا تو پِرِه‌تا» (= پُل صراط) یا گذرگاه داوری در روز رستاخیز یاد شده است [یسنا ۴۶، ۱۰ / یسنا ۵۱، ۱۳].*

اکنون پس از نقل آیاتی چند از کلام حقّ در نزد مزدائیان ایران باستان، شاید مناسب باشد که در تتمیم فواید بحث هم از اَدعیه و اَذکار «حقّ»، آنچه را که در جزو ترکیبات «اشه» متنقّل و مشهور است، همچنان به اشارت و اجمال در اینجا یادآور شویم.دعای معروف «اَشَم وَهو...» (= حقّ همانا خیر است... الخ) و دعای معروف «یَتا اَهو...» (= سرور برگزیدهٔ حقّ... الخ) که این دو نماز کوچک را با هم «پرامون» یا «فرامون یشت» نامیده‌اند، بعضی از دانشمندان آنها را کلمهٔ «اِقرار و شهادت» ـ به اصطلاح شهادتین ـ دانسته‌اند. باید افزود که کلمهٔ «اَشات» در دعای اخیر (= یَتا اهو وَئیریو) به معنای «قانون» (= به موجب حقّ) می‌باشد.[1] به علاوه، همین دعاها در سرآغاز کرده‌ها (= سوره‌ها) و یسناها شبیه به حروف مقطّعات در قرآن مجید می‌باشد. فروردین یشت (۹۱) گوید که سراسر کلام مقدّس در سرودِ اَشا «اَشَم وهو» آشکار گردید. وندیداد (فرگرد ۱۹، بند ۹) گوید که زردشت به اهریمن گفت:«اَشَم وَهو سلاح من است بر ضدّ تو؛ و با همین سرود تو را شکست خواهم داد و تو را نابود خواهم کرد؛ خرد مقدّس (سپنته مینو / روح‌القدس) این سرود را بیاورد، آن را در روز ازل (=روز اکرانه) بیافرید». دربارهٔ فضیلت این دعا و ثواب قرائت آنها تذکارها و شروح مبسوط داده‌اند؛ و از جمله طیّ یسنای ۱۹ ـ ۲۱ که قدیمی‌ترین تفسیر بر سه نماز مزبور می‌باشد، گوید که اهورمزدا این نمازها را پیش از آفرینش جهان مادی بیافرید [= به تعبیر بعضی از

۱. گات‌ها، پورداوود، مقدّمه، ص ۱۰۱ / خرده اوستا، پورداوود، صص ۴۴ و ۵۹.

متکلّمان: «کلام قدیم»]. از این همه تأکید در قرائت این دعاها و «اشم وهو» در سراسر اوقات، چنان معلوم می‌شود که همهٔ آنها «ذکر حقّ» است. جالب آنکه در میان پارسایان معمول است که وقتی خبر مرگ کسی را می‌شنوند، یک «اَشَم وَهو» آهسته یا بلند می‌خوانند.[۱] در واقع، این همان کلمات «استرجاع» مسلمانان در چنین مواقعی است. خلاصه، همان طور که یاد شد «اَشَمْ وهو» مانند کلمهٔ شهادت در اسلام، خود همانا کلمهٔ «توحید» می‌باشد. در یسنای ۴۶ (بند ۱۰) هم یک «اَشَم اَشِیا» (= الحقُّ لِلحقّ) به «حکم» (= خشتره) وهومنه (= اندیشهٔ نیک) یاد شده است.[۲] امّا در کلام حلّاج بیضاوی ــ آن مرد بزرگ حقّ در ایران زمین ــ اشاره به مفهوم «لوگوس» (= مانتره / وخش / کلمه) چنین رفته است: «پروردگارم دیرینگی (= قِدَم) خود را در نوپدیدی (= حَدَث) من زده است، چندان که نوپدیدی در دیرینگی او ناپدید شود؛ پس مرا صفتی جز صفت دیرینگی برنمانده؛ و «نطق» (= منتره) من دربارهٔ همان صفت است...».[۳] همچنین از رساترین اَقوال حلّاج در مفهوم لوگوس (= منتره / وخش) می‌توان یاد کرد که «عثمان بن معاویه روایت کرد که حلّاج شب را در مسجد جامع دینور با گروهی به سر برد؛ پس یکی از ایشان پرسید که ای شیخ چه گویی در باب قول فرعون؟ گفت: کلمهٔ حقّ؛ پس پرسید که چه گویی در باب قول موسی؟ گفت: کلمهٔ حقّ؛ زیرا که هر دو کلمه در اَبَد جاری شدند، همان طور که در اَزَل جاری گشتند» [همان، ص ۴۸]. امّا راجع به موضوع تجلّی «حقّ» در «نور» یا «نار» ــ موافق نگرش ایرانی ــ همین ابیات از حلّاج شاهد مثال است:

---

۱. خرده اوستا، پورداوود، صص ۴۸، ۵۰، ۵۴.

2. *The Gāthās...*, pp.82-83.

۳. اَخبار الحلّاج، ل. ماسنیون ـ پ. کروس، پاریس، مکتبة لاروز، ۱۹۳۶م، ص ۲۱.

هوالحقّ والحقّ للحقّ حقّ
لابسٌ ذاتَه فما ثمّ فرق / ولابس ملبس الحقائق حقّ
قد تجلّت طوالعُ زاهدات
یتشعشعن من لوامع برق [همان، ص ۱۰۸].

یک فقره از مناجیات حلّاج هم که مفاهیم «حبّ» (= مهر) و محبّت (= آرمیتی)، «قرب» (= وهومن) و «صدق» (= راستی) و «عدل» (= ارته) در آن ملحوظ شده، شاید حُسن ختامی بر این بهره از گفتار باشد:

یا من اسکرنی بحبّه، وحیّرنی فی میادین قربه، انت المتفرّد بالقِدَم، والمتوحّد بالقیام علی مقعد الصدق، قیامک بالعدل... (الخ) [همان، ص ۱۷].

۶. مستدرکات

خداوندا! بهل تا خِرَد همراه با اَشَه
به سر تا سر زمین فرا آید» [یسنا ۵۰، ۵]

توضیح و تعلیقات ما بر برخی از مطالب و مباحث این گفتار چندان است که اگر تمام آنها نوشته شود، مصداق غلبهٔ حاشیه بر متن خواهد کرد. از این رو، هم به جهت اجتناب از تطویل بلاطائل و هم اینکه مجموع اضافات و توضیحات اِنْشاءَالله در دفتری جداگانه تدوین خواهد شد، اینک تنها به ذکر چند فقرهٔ اساسی که متضمّن اهمّ نظریّات راقم سطور در موضوع مانحن‌فیه است با اِجمال و اختصار هر چه تمام‌تر مبادرت می‌شود؛ تفصیل مراتب همراه باقی استدراکات و تعلیقات با شرح بیشتر به وقت دیگر و همان دفتر موکول می‌گردد.

۱) در تحلیل معنا شناخت کلمهٔ «Logos» یونانی آن را معادل کلمهٔ

اوستایی «منثره / مانتر / مانسر» (manthar) دانستیم که هراکلیتوس اِفِسوسی حین تحصیل و استیعاب حکمت مغانی ایران ظاهراً حسب مفاد و معنا آن را به زبان خود ترجمه کرده است. ماری بویس در شرح دعای «اَشَم وَهو» گوید که ظاهراً کلمهٔ ذکر «منثره» [= لوگوس] به منظور تمرکز ذهن بر روی «اَشَه» (= حقّ) است.[۱] این همان رویکرد معناشناختی است که گویی در ذهن هراکلیت پدید آمده؛ بنابراین، می‌توان گفت که مشتقّات کلمهٔ «Logos» یونانی (= سخن، نطق، بیان، عبارت، دلیل‌آوری، اندیشه، قول و تفکّر) از جمله اصطلاح مشهور ارسطویی «منطق»[۲] (Logic) هم مبنی بر مفهوم سمانتیک کلمهٔ اوستایی «منثره / مانتر» بوده است. در برخی از تتبّعات ایرانیان اهل حکمت قبلاً دیده‌ام که اصطلاح «منتره» اوستایی را معادل با اصطلاح «منطق» (Logic) دانسته‌اند؛ فلذا واژهٔ «منتار» به قیاس «گفتار، نوشتار،...» از همان ریشهٔ «منثره / منشن» اوستایی (= تفکّر، تنطّق) معادل با Thinking / Reasoning به ویژه همخوان با «Mentality» (= مفکّره / ذهنیّت) کاملاً درست است.

۲) نظر به اهمیّت جهان‌شمول اصطلاح «گنوسیسم» و «گنوستیک» که کتاب‌ها و نوشتارهای بیشمار در این خصوص نوشته‌اند؛ ریشه‌یابی کلمه و خصوصاً معناشناسی آن نیز پیوسته مباحث و تتبّعات دانشمندانه را موجب شده است. در زبان فارسی و عربی معمولاً اصطلاح «عرفان» یا «معرفت» شهودی را معادل با آن به کار برده‌اند؛ اقتراح‌های چندی هم از برای پیدا کردن واژه‌ای فارسی برابر با مفهوم انضمامی و ریشگی آن صورت پذیرفته، از جمله راقم این سطور کلمات «دانشنیه / داناکیه» یا «شناسیه / شناساکیه / شناختاریه» پهلوی و دیگر وجوه لغوی اینها را به

---

۱. تاریخ کیش زردشت، ص ۳۶۱.

2. *Greek - English Lexicon,* Oxford, 1964, pp.476-7.

معنای «گنوسیسم /گنوستیک» پیشنهاد کرده؛[1] ولی به هیچ رو خود بدان اِقناع علمی نشده است. اکنون در پی‌جویی‌ها و پژوهش خاستگاه ایرانی کلمهٔ «حقّ» و بالتبع مبانی و اصول ایرانی «عرفان»، تفضّل اِلاهی مرا بدین نگرهٔ بسیار شگفت‌انگیز رهنمون شد تا با علم راسخ معتقد شوم و اِعلام کنم که کلمهٔ یونانی «گنوسیس / Gnosis» (= معرفت / دانایی) [op. cit, p.167.] اساساً ترجمهٔ نامخدای مشهور ایرانی «مزدا»ست. «مَزدابَغ» در اصل یک نامخدای کاسی ـ مادی است (طیّ هزارهٔ دوم و نیمهٔ یکم هزارهٔ یکم پیش از میلاد) که به نوبهٔ خود ترجمهٔ اسم خداوند دانایی و حکمت سومری ـ بابلی «نبو» (nabu) بوده؛ در اسناد بابلی ـ عیلامی به صورت «مَشدوبگه» (= خدای مزدا) آمده، به لحاظ لغوی همانا معنای آن «خِرَد و دانایی» است؛ و به تفصیلی که مطلقاً جای آن نباشد، این نامخدا هم از طریق آرامی ـ سُریانی نیز درعربی به صورت «مَجد» و «مَجید» معرّباً دخیل گردیده است.

امّا «گنوسیس» لغةً از مادهٔ «گنومه / Gnome» یونانی به معنای «دانایی، حکمت، اندیشه، تعقّل، خرد، اندرز و داوری» می‌باشد. آنگاه، همان طور که هراکلیت کلمهٔ مقدّس «منتره / مانتر» (= سخن ایزدی) اوستایی را به «لوگوس» یونانی ترجمه کرد؛ افلاطون آتنی هم نامخدای «مزدا» ایرانی (= خرد و دانایی و شناخت) را به «گنوم» (= حکمت و دانایی) ترجمه کرد. بدین‌سان، مفهوم لغوی «مزدا» در قالب لفظ «گنوسیس» ریخته شد، معنای «حکمت اِلاهی» (Theosophy) آن جامهٔ یونانی پوشید، تا آنکه مغ مزدایی به اسم «سیمون» مجوسیِ رواقی ـ مسیحی مآب (سدهٔ یکم میلادی) و دیگران ـــ از جمله «مانی» ایرانی هم ـ بانی نهضت «گنوستیسیسم» در جهان شدند.[2] اینک مثلاً وقتی معلوم می‌شود که

---

۱. رش: معارف، دورهٔ ۱۰، ش ۲ و ۳، مرداد ـ اسفند ۱۳۷۲ش، ص ۱۲۶.

2. *The Oxford Classical Dictionary,* 1957, p.390.

مفهوم «اَشَه» مزدایی در زبان عرفانی عربی دوران اسلامی به «حقّ» ترجمه شده، که این کلمه خود همانا بیانگر ذات و صفت خداوند (= مزدا)ست؛ و با توجّه به اینکه خود کلمهٔ «مزدا» به معنای «دانا و شناس و خِرَد» مشهور است، این فرض بر ذهن غالب می‌گردد که بایستی ترجمهٔ «مزدا / مزدیک / مزدایی» هم به معرفت حقّ ـ یعنی همان اصطلاح مشهور «عرفان» ـ بوده باشد؛ فلذا در صورتی که بخواهیم با دلیل قویِ سمانتیک و رجوع به اصل لغوی یک اصطلاح مناسب و معادل، دقیق و جامع برای «گنوسیسم /گنوستیک» یونانی‌الاصل و «عرفان» عربی‌الاصل در فرهنگ زبانی خودمان پیدا کنیم، به شرحی که اشارت‌وار گذشت، همانا خود کلمهٔ «مزدا» است و در وجه مصدری (= عرفان) و در وجوه وصفی می‌توان «مزدیک» (= معرفتی) و «مزدایی» (= عرفان) و به لحاظ مکتبی «مزداگرایی» (= گنوسیسم) را به کار برد؛ تفصیل مراتب با ادلّهٔ نقلی و عقلی و لغوی این فرایافت را اِنْشاءَاللّه و بعونه تعالیٰ پس از این، طیّ گفتار جداگانهٔ «حکمت مزدایی» (= عرفان / حکمت عرفانی) خواهم آورد.

۳) کلمهٔ «راستی» (rāsti) فارسی عیناً در گاتاهای زردشت (یسنا ۵۳، بند ۹) هم به معنای «راستی» (truth) آمده، که اینسلر آن را از مادهٔ «rāth» ایرانی کهن و در تفسیر «rathém» هم آن را به پیروان راستی (= حقیقت) ترجمه کرده است.[1] «راست» (پهلوی): درست، مستقیم و «راستیه» (= حقیقت) از ایرانی باستان «راشته» (= درست و مرتّب) و «راسته» (= مهیّا و مرتّب) گویند که هندی باستان آن «radha» (رادها) باشد.[2] ولی معلوم نیست که کلمهٔ «راست» اوستایی با «رته» (rata) ودایی به همان معنا چه ربط لُغوی دارد؟ بیرونی کلمهٔ «رتو» و نیز «artha» هندی را یاد کرده، امّا معنای

1. *The Gāthās of Zarathustra*, Leiden. 1975. pp.112-113, 251.

۲. برهان قاطع، طبع دکتر معین، ج ۲، ص ۹۲۷/ *A Concise Pahlavi Dictionary*, p.71

آنها را نگفته است[1].

۴) حلّاج بیضاوی هم در طریقت صوفیانه و هم در موضوع «تمهدی» خویش جزو نحلهٔ شیعی «سلیمانیه» برشمار آمده است؛ هر چند که اکثر طرایق متصوّفهٔ اسلامی سر سلسلهٔ «خرقهٔ» خود را سلمان فارسی دانسته‌اند. مشهور است که روزبه بن خشنود (ماهبه) اصفهانی از دهگان‌زادگان مسیحی‌مآب و جهانگرد که سرزمین‌های مشرق را در جستجوی پیامبر نوینی درنوردید (همچون «مغان» ایرانی مذکور در انجیل که مژده‌گوی ظهور مسیح شدند) سرانجام پس از ترک مَزدکی‌گری ولی با اعتقادات مانوی [نک: الآثار للبیرونی، ۲۳] به پیامبر اسلام (ص) پیوست. آنگاه به سبب دانش پهناور و آگاهی ژرف نسبت به مقالات مذاهب و ملل؛ هم به لحاظ خدمات برجسته‌ای که به پیامبر اسلام نمود، هموند خاندان رسالت و از اهل بیت آن حضرت برشمار آمد. وی از جمله توانست حمایت «سرخ جامگان» یا سپاهیان پیشین ایران را موافق با نگره‌های خویش نسبت به حقّانیّت «علی بن ابی‌طالب» (ع) در امر خلافت جلب کند.[2] لوئی ماسینیون که در موضوع حلّاج‌شناسی سرآمد دانشمندان عرفان‌پژوه جهان برشمار است، هم در باب «سلمان پاک» و شناخت حال و مآل و شخصیّت «قلقه» و نقش برجستهٔ بنیانی او در پیدایی نهضت‌های تشیّع و نحله‌های تصوّف متفرّداً صاحب نظر و اثر می‌باشد. حاصل مطالعات عمیق او در این خصوص اشارات‌وار و برگزیده از نتایج مباحث چنین است که دعوت پیامبر اسلام (ص) از سلمان به عضویّت خاندان نبوّت (= سلمان منا اهل‌البیت) ضمن آنکه حاکی از تقدیس و تبرّک خاصّی است، همانا اشارتی است به جریان انتقال «تأیید الروح» (=

---

1. *India,* I. p.179.

۲. الطبقات، ابن‌سعد، ج ۴، صص ۵۳ ـ ۵۷/ حلیة الاولیا، ابونعیم، ج ۱، ص ۱۹۱/ شخصیات قلقة فی الاسلام، ماسینیون، ص ۲۹/ الصلة بین التصوف و التشیع، الشیبی، ص ۲۸.

روح القدس) ایرانی بدان خاندان؛ چه، ایرانیان در وهلهٔ اوّل به توسط سلمان اسلام آوردند، هم از این روست که وی از «اَبدال» (= بَدَل از نبی) و «اَبواب» (= باب صاحب‌الامر) و «اولیاء» (= صاحب ولایت) برشمار آمده؛ مسئلهٔ تقدّم امر ولایت بر امر نبوّت هم از اینجا مطرح می‌باشد که سلمان صاحب فضیلت خاصّی بوده است. نیز در موضوع اتّحاد آل‌البیت (علویان) با ایرانیان گوید که از ماجرای مباهله (= داوری ایزدی) سلمان یک «نسب روحانی» با خاندان نبوّت پیدا کرد؛ چه آن واقعه در نزد شیعیان صورت رمزی و تمثیلی دارد، بدین که پنج تن آل‌کسا از آن پس یک «حقوق اِلاهی» حاصل نموده‌اند، یعنی «فرّهٔ ایزدی» ایرانی با مباشرت سلمان بدان خاندان تفویض گردید، این همان مَجد لاهوتی (Charisma) ایرانیان است که در اصطلاح اهل عرفان و شیعیان به عبارت «نور محمّدی» ترجمه شد؛ پس مقام «سبقة الولایه» پیدا کرد که بر نبوّت برتری و تقدّم دارد؛ هم از این رو پیروان او را «مسلمان» نامیدند ـ یعنی بر مذهب سلمان که شاهد و واسطهٔ انتقال «فرّه ایزدی» ایران به خاندان نبوی بوده؛ فلذا فرقهٔ شیعهٔ مخمّسه (= پیروان پنج تن آل‌عبا) سلمان را نخستین «باب» صاحب‌الامر یا صاحب‌الزمان (= خداوند زمان / زروان) می‌دانستند.[1]

در حقیقت، اسلام آوردن ایرانیان یکسره بر شیوه و مذهب «سلمانی» بوده است؛ ایرانیان خود را «مُسْلِم» (= اسم فاعل از مصدر «اِسلام») ندانسته‌اند؛ بلکه «مُسَلْمان» (صفت جعلی از اسم «سلمان» فارسی) خوانده‌اند که هم به معنای «سلمان‌گرا»، «سلمان‌آیین» و «سلمان‌وار» باشد. چه، در هیچ یک از قوامیس عربی مطلقاً اسم یا صفت «مُسَلمان» مشتقّ از مصدر «اِسلام» نیامده؛ اصلاً چنین کلمه‌ای در مادّهٔ «سلم» مذکور نگردیده است. شادروان علّامهٔ قزوینی (طاب ثراه) در وجه تسمیهٔ «مسلمان» به نقل از العقد الفرید (۳ / ۲۹۶) گوید که تازیان (هر) ایرانی را

1. *La Passion de Hallâj,* t. I, pp.62, 246, 347-8, 559; t. III, p.42, 43, 133, 158.

که اسلام آورد «مسلمانی» نامند...، به احتمال بسیار قوی بلکه به نحو قطع و یقین منشأ کلمهٔ مسلمان همین فقره بوده، یعنی کلمهٔ تهجین که عرب‌ها بر عجم‌های مسلمان اطلاق می‌کرده‌اند.[1] گویی علّامهٔ فقید در قوامیس عرب جستجو نکرده، تا ببینند که «مسلمان» هیچ وجه اشتقاقی از اسلام ندارد؛ تنها در مادهٔ «سلم» آمده است که «سلمان بر وزن قحطان» والسلام.[2] به هر تقدیر، القاب اسلامی ابوعبداللّه روزبه / ماهبه بن خشنود / بوذخشان اصفهانی معروف به سلمان فارسی، به عنوان: سلمان الخیر، سلمان المحمّدی، سلمان بن الاسلام، سلمان الوصی، و مانند اینها بی‌وجه نبوده است. جا دارد که یکی از بهترین مطالعات تطبیقی در بیان مشابهات و مطابقات بین اعتقادات دو دین مَزدیسنا و اسلام یاد گردد، به خامهٔ سیّد محمّد طاهر رضوی با عنوان همروشی و همسانی اندیشه‌ها در اسلام و زردشتی‌گری[3] که دامنهٔ مقایسات در اوستا و قرآن و هم در متون زند و کتب سُنَن با موضوعات اساسی اصول عقاید مشترک میان آن دو مذهب از مبدأ تا معاد بسط یافته است. شیخ مفید گوید که به ما خبر رسیده است که سلمان فارسی ــ رضیَ اللّه عنه ــ یک روز به مجلس رسول خدا وارد شد؛ پس او را محترم و معظّم داشتند و با اجلال و بزرگداشتی تمام سزاوار تعظیم به سبب پیری و ویژگی‌اَش به مصطفی و خاندان او در صدرش نشاندند. در این حال عمر وارد شد و بدو نگریست و گفت: این مرد غیر عرب کیست که در صدر مجلس عرب نشسته؟ پس پیامبر خدا (ص) از منبر بالا رفت و خطبه فرمود و گفت: «مردمان از عهد آدم تا روزگار ما همچون دندانه‌های شانه‌اند؛ هیچ عربی را بر غیرعرب و هیچ سرخی را بر سیاه برتری نباشد مگر به تقویٰ؛ سلمان دریایی است که سرریز نشود،

---

۱. یادداشت‌های قزوینی، ج ۷، ص ۷۸.

۲. لسان العرب، ج ۱۲، ص ۳۰۰.

3. *Dinshah Irani Memorial Volume*, Bombay, 1922 (X), pp.153-172.

گنجی است که فنا نپذیرد، سلمان ازما اهل بیت است، چشمهٔ زلال است که از آن حکمت جوشد و برهان بر آید...» (نیز) نقل است از امیرالمؤمنین علی (ع) که از او راجع به سلمان فارسی پرسیده‌اند، فرمود که چه گویم دربارهٔ مردی که از سرشت ما آفریده شده، روح وی با روح ما همبر است. خداوند تبارک و تعالیٰ او را به دانش‌ها از آغاز و انجام آنها، برون و درون آنها، نهان و آشکار آنها ویژه ساخت. رسول خدا (ص) فرمود که خداوند تبارک و تعالیٰ او را در آسمان و پیامبرش در زمین دوست می‌دارد. فرمود که جبرئیل از سوی پروردگار مراگفت که بدو درود فرستم؛ پس سلمان از من است، هر که با او جفا کند با من جفا کرده... (الخ).[۱]

باری، نقش عظیم تاریخی سلمان ـ چنان که لوئی ماسینیون گوید ـ در خصوص مقاصد وحی قرآنی که پیامبر اسلام را حسب ضرورت‌های اجتماعی به طرح انقلاب محمّدی (ص) برانگیخت؛ چندان که از دیر باز همانستی «اَعجمی» (= ایرانی) مذکور در قرآن مجید (۱۶ / ۱۰۳) را با سلمان فارسی مسلّم دانسته‌اند، ماجرای مباهله و جز اینها بر روی هم اسباب ظهور و مبادی عرفانگرایی در اسلام محسوب شده است. آیین عرفانی فاطمه (ع) در اسلام شیعی که نبوغ ایرانی یکسره بر آن نقش بسته، به عقیدهٔ محقّقان، حلقهٔ مفقود ضروری میان «محمّد» و «علی» را در وجود سلمان یافته است. در نحلهٔ قرامطهٔ (خطابیه) سلمانیه که حروف «م» و «ع» کنایت از «محمّد» و «علی» است، حرف «س» همانا سلمان باشد که هم کنایت از «سلسال» قرآنی بوده ـ یعنی سرچشمهٔ حیات روحانی؛ و این قول به تقدّم و اولویّت سلمان در امر ولایت می‌باشد،[۲] که پیشتر شطری اشاره رفت و در تعلیقهٔ پسین (۶) هم لزوماً بدان اشاره و استناد خواهد شد. امّا نکتهٔ جالب نظر و قابل تأمّل در عنوان آثار منسوب

---

۱. الاختصاص، قم، کنگرهٔ جهانی شیخ مفید، ۱۳۷۲ش، صص ۲۲۱ و ۳۴۱.

2. *La Passion de Hallâj,* t. pp.246-470./ Opera Minora. t. pp.422-464, 468, 475.

به سلمان فارسی، از جمله انجیل سلمان را گفته‌اند که شبیه انجیل مانوی است.[۱]

۵) حسین بن منصور حلّاج به سال ۲۴۴ هـق در «طور» واقع در ناحیت بیضاء (فارس) زاده شد، پدربزرگ او یک ایرانی مزدایی (مجوسی) بود [La Passion, I. 61]. حلّاج خود نه تنها زردشتی‌نیا بود، که تمام فحول راویان اَخبار و آثار او نیز زردشتی‌نیا بودند، مانند: باکوبهٔ شیرازی، ابن‌خفیف (دیلمی) شیرازی، روزبهان بقلی و ابواسحاق کازرونی، جملگی خود عارفان نام‌آور زردشتی‌تبار و مزدایی‌آیین بوده‌اند؛ خصوصاً پُرمعناست که شیخ ابواسحاق کازرونی ــ مشهور به «مرشد» ــ از تبار زردشتیان کهن ایران و از همان شاخه‌ای بوده است که سلمان فارسی نسب داشته؛ مضافاً سلمان ــ که مبدأ الهام مسلمانان بوده ــ شیخ خرقهٔ او نیز محسوب شده است [II, 97, 196]. به نظر ما، شیوخ زردشتی‌تبار عرفان ایران ــ که شمار آنها جدّاً بسیار است ــ از این رو بر مذهب اهل سنّت ــ عموماً شافعی ــ می‌رفته‌اند؛ و اینکه بالجمله از حلّاج تعریف و تمجید کرده و دعاوی او را تصدیق نموده‌اند که همانا اعتقادی به مَهدی «علوی» نداشته‌اند، ظاهراً نمی‌خواسته‌اند که مَجد لاهوتی (ــ فرّه ایزدی) ایرانی به جماعت عرب‌نژاد تعلّق یابد؛ حال آنکه فِرَق شیعه و منجمله امامیّه در این خصوص اشکالی نمی‌دیدند؛ در تعلیقهٔ پسین لدی‌الاقتضاء باز بدین موضوع خواهیم پرداخت.

باری، حلّاج در ایالتی به دنیا آمد که مردم آنجا ایرانیان فارسی زبان و مَزدایی فرهنگ بوده‌اند [I, 94]. نیای او «مَحمّا» زردشتی بوده، امّا پدرش منصور به اسلام می‌گراید [pp. 98, 138]. در فارس نه صابئان بوده‌اند نه مانویان، حلّاج در شوشتر (و واسط) با مقالات آنها آشنا می‌شود [p. 98]. وی پیوسته با مزدائیان ایران ارتباط داشته، قوّیاً از طرف ایشان حمایت

---

۱. الآثارالباقیة، بیرونی، ص ۲۳ / *Opera Minora*, op.cit, p.481.

می‌شده، حتّی مددهای مالی هم بدو می‌کرده‌اند ـ خصوصاً «بهرام» مجوسی که داستان وی مشهور است. خاندان کربنائی اهواز هم که از حامیان وی بودند، به تیره و تبار «ویسپوهران» عهد ساسانی نسبت داشته‌اند [I, 270, 334/III, 257, 269]. جالب آنکه جایی که حلّاج را بر دار کردند و به خاک سپردند، چنان که ابن‌همدانی مورّخ گفته است «بیت عبادت قدیم» بوده، که همان آتشکدهٔ زردشتیان می‌باشد؛ گفته‌اند که آتشکدهٔ قدیم زردشتیان بغداد در قطیعهٔ امّ جعفر واقع بوده است [II, pp. 28, 160] خلاصه آنکه حلّاج چون دعوت مزدائیان را پذیرفت، در برقراری روابط با ملاعین (ـملاحده) تردیدی نکرد [III, 208]. هم اینکه از جمله اظهار عقیده کرده است که: «انسان در دین خویش مختار نباشد» همان اعتقاد مشهور قدریه (= مزدائیان امّت اسلامی) است [I, 238]. باید افزود که حلّاج دعوت مزدائیان را به لحاظ صوفیانه امّا به حسب اندیشهٔ عدالت اجتماعی پذیرا شد [III, 208]. به طور کلّی، اندیشهٔ حلّاج را «ذهنیّت مزدائی» وصف کرده‌اند [II, 352]. دوگرایی زندیقانهٔ او که مخالف با مذهب رسمی (= شریعه، حقیقه) می‌باشد، همانا مطابق با نگرش «مزدائی» (= شریعه) و «مانوی» (= حقیقه) است [III, 256]. حقّا که روح ماسینیون شاد باشد، هرگز بهتر از این نمی‌شد دو جنبهٔ نظری و عملی حلّاجیّت را شناخت و توصیف کرد: «مانوی» حقیقه (= نظر) و «مزدائی» شریعه (= عمل).

نتیجه آنکه، حلّاج یکسره و سر راست و به گونهٔ اهل بیتی با «دین آباء» و اَجدادی بر مقالات مزدیسنایی و مقولات قراردادی و شاید هم نسبت به متون متداول زردشتیان وقوف کامل و علم حصولی پیدا کرده، اصول عقاید عرفانیه و عناصِر حکمت نوریّه را به طریق سنّتی هم از فرهنگ دیرینهٔ پیرامون خود برگرفته، که از جملهٔ آنها چنان که محور مباحث و گفتمان رسالهٔ حاضر باشد، کلمهٔ مشهور «حقّ» بوده، دقیقاً تطابق

آن با «اشه / ارته» اوستای مزدائیان بررسی شد. البتّه حلّاج بر مقالات دیگر مذاهب کاملاً اطلاع و معرفت حصولی داشته؛ ولی خصوصاً در قضیهٔ «طاسین‌الازل» (= ابلیس / اهریمن) یکسره مانوی مسلک است، چنان‌که اشاره رفت، حقیقت نظریِ مکتب عرفانی سیاه او به کلّی صبغهٔ مانوی دارد.

۶) چنان که گذشت (= تعلیقهٔ ۴) اوّلاً در طرایق متصوّفان سنّی مآب ایران زمین، مَبادی و مبانی نظری تقدّم ولایت امر بر نبوّت منحصراً در مورد سلمان فارسی ـ سر سلسلهٔ نحله‌های ایشان ـ بیان و تبیین گردیده است. جوانب عملی یک چنین نگره‌ای آشکارا حاکی از این معناست که حقّ‌تقدّم در امر ولایت با عنصر ایرانی است. چه، به قول ماسینیون همان تقدّم روحانی سلمان فارسی، آن اصل شیعی امتیاز اشرافی «علویان» (= پیشوایان معنوی از طریق حقّ اصل و نسب) را نفی و نابود می‌کرد [I, 274]. ثانیاً چنان که در تعلیقهٔ پیشین (۵) گذشت، شیوهٔ ایرانی (زردشتی‌تبار) سنّی مآبِ عرفان‌پیشه، هم از این رو دعاوی مهدویّت حلّاج را تأیید کرده‌اند که در وجود او یک «ولی امر» ایرانی غیرعرب می‌جستند [I, 649]. باز به قول ماسینیون «مهدی» سلمانی در واقع مسیحی بود که می‌توانست از غیرعرب (= غیرعلوی / فاطمی) هم ظهور کند. این نگره قائل بود که فرزند خاندان «پسر معنوی و روحانی» باشد ـ مانند سلمان که پیامبر او را به فرزندی خوانده بود ـ نه لزوماً «فرزند جسمانیِ» اهل‌بیت (ع) و یک همچو «مهدی» را خاتم‌الاولیاء یاد کرده‌اند، مفهوم «بدل» و اَبدال و «شاهد آنی» در همین‌جاست که اینها غیرعرب بوده‌اند [I, 248 - 9]. نتیجه‌ای که از این دو مقدّمه عاید می‌گردد، هم سیمایِ سیاسیِ تمهدیِ حلّاج و هم سبب «مَلاحم» براندازی خلافت عبّاسی و نیز علل وقوع نهضت‌های وسیع و قیامت‌های مشهور در پهنهٔ ایران زمین، حتّی جنگ هفتاد و دو ملّت را هم کمابیش در این بخش از

جهان توجیه می‌کند.

بدین‌سان، تاریخ سیاسی ایران در دوران خلافت عبّاسی بر حسب مقوله‌بندی وقایع مهم حول محورهای نظری مَهدی «سلمانی»گرایی و مهدی «علوی»گرایی یک ضرورت علمی است؛ که در اینجا ابداً مقام و مجال اشارت‌وار هم بدان نباشد. همین قدر اگر گفته آید که در رستاخیز ملّی ایرانیان علیه خلافت عبّاسی، سامانیان خراسان با کار پایهٔ سیاسی مهدی سلمانی ــ یعنی حلّاج ــ وارد عرصهٔ پیکار شدند؛ و دیلمیان جبال با هواداری از مهدی علوی بدان امر قیام کردند، عجالتاً بسنده باشد. اختلاف شیعیان امامی (اثنیٰ‌عشری) میانه‌رو به نمایندگی خاندان زردشتی‌تبار «نوبختی» با شیعیان قرمطی (سلمانی) تندرو و به نمایندگی خاندان «جُنّابی» اساساً بر سر همین قضایا بود، که سرانجام حلّاج به مثابهٔ مَهدی «سلمانی» در چنبرهٔ کشمکش آن دو نیروی تاریخی گیر کرد و سرش بر دار شد؛ پس از او شملغانی (= ابن ابی‌العزاقر) هم به سبب تمهدی غیرعلوی عیناً بدان سرنوشت گرفتار گشت. ابن‌خلّکان به نقل از کتاب الشامل ابوالمعالی جوینی گوید که وی به تصریح یاد کرده است: المقنّع نخشبی و حلّاج بیضاوی و ابوسعید جنّابی (قرمطی) برای براندازی حکومت (خلافت) اتّحاد کرده بودند؛ حلّاج منطقهٔ بغداد را فرو پوشانده بود.[1] قول او در باب «اَدوار» و «اَکوار»، توقیت واقعات با اصطلاحات «اَرزاق» و «آجال» بر حسب فرضیّاتِ اَحکام نجومی ــ که فِرق شیعه در باب ظهور قائم یا مَهدی مطرح نموده‌اند ــ یکسره مبتنی بر اعتقادات مَزدایی ـ مانوی... است. امّا در مورد مَلاحم سال‌های ظهور حلّاج که انتظار تغییر سلالهٔ فرمانروایی (= خلافت عبّاسی) می‌رفته، همانا موافق با اعتقادات ایرانیان ــ قبلاً ــ مزدایی بوده باشد [I, pp. 250, 252]. این نگره را به هر تأویل می‌توان پذیرفت؛ ولی در

---

۱. وفیات‌الاعیان، طبع عبدالحمید، ج ۱، ص ۴۰۸.

خصوص «انا الحقّ» حلّاج بر خلاف نظر استاد ماسینیون در امر مصلوب شدن او ـ که نوعی تشبّه به «عیسیٰ» مسیح ارزیابی نموده ـ ما به تحقیق معتقدیم که وی همانا به تأسّی از «مانی» فریاد انا الحق بر آورده است. شادروان اوتاکر کلیما در تأسی مانی به مسیح گوید که مانی و مهر (= میترا) و مسیح هویّت واحدی یافته‌اند، چنان که صورت سریانی «مشیحه» (= مسیح) در اطلاق بر عیسی همانا «بگ مَشیحا» ، یعنی خدای رهاننده (= مَهدی) بوده، که همین عنوان بر مانی نیز اطلاق گردیده؛ بدین‌سان، در عنوان سُریانی مانی با «مهر» اینهمانی یافته، او را «خداوند» یا به دیگر القاب «بگ مانی» (= خدا مانی)، روشن شهریار، شهریاران پوس، بگ مارمانی (= خدا ـ سرور ـ مانی) هم گفته‌اند.[1]

همچنین در جای خود عبارت «بَغ ـ ارد ـ وخش» را نقل کردیم بدین که اسم اِلاهی «بغ ارد» را مانویان به همان «وَخش» پهلوی تعبیر کرده‌اند که خود معادل همان «کلمهٔ» انجیلی (= مسیحی) و «لوگوس» هرقلی (= رواقی) بوده باشد.[2] بی‌تردید، مانی خود را همان «وخش» (= کلمهٔ حقّ) و «وخشور» (= حامل کلمهٔ حقّ) می‌دانسته، چنان که حلّاج نیز خود را همان «کلمه» خوانده است. مانی را ـ حَسَب روایت ـ همچون «عیسی» مسیح بر صلیب کشیدند، همان طور که حلّاج را بر دار کردند؛ و این «عروج» هم به تعبیر خود او بر وفق «دین الصلیب» بوده است. در خاتمهٔ این تعلیق بر دو نکته باید تأکید کرد: ۱) تصدیق «مهدی» در مذاهب اسلامی، چنان که ماسینیون مکرّر نموده، عموماً جنبهٔ ضدّ سیادت عربی دارد، خصوصاً مهدی «سلمانی» [I. 345.]. که با توجّه به واقعهٔ شکستن حجرالاسود به دست شعوبیان قرمطی (سلمانی) معتقد به «القائم بالسیف» (= امام حاضر) و پیشگویی‌های راجع به زوال دولتِ عرب (= عبّاسی) گویی

1. *Manis Zeit und Leben* (O. Klima), Prag, 1962, p.242.

2. *Zoroastrian Problems,* p.68.

مقابله به مثلی در خصوص مَلحمهٔ شکست برداشتن ایوان مدائن و زوال دولت ساسانی است؛ بی جهت نبوده که حلّاج می‌خواسته با اِسقاط «حجّ» در مکّه، محل مدائن را کعبه اعلام کند.[1] ۲) شعار «انا الحقّ» حلّاج در معنای عرفانی و کلامی آن، بل از لحاظ سیاسی ــ به عقیدهٔ ما ــ در آخرین تحلیل حاکی از عدم قبول «خدای» سلطهٔ حاکم یا خداوند زمین بوده، یعنی آن خدایی که عبّاسیان خود را «خلیفهٔ» او در روی زمین می‌پنداشتند. در واقع همان نفی خدایی غیر از «حقّ» یا هم بار دیگر فریاد کلمهٔ توحید (= لا اله الّا اللّه) بوده است. راقم سطور طیّ گفتار خود به عنوان «حکیم اِلاهی همدان» (= عین‌القضات) به تفصیل در این خصوص بحث نموده است.[2]

۷) در موضوع تأثیر و نفوذ اندیشه‌ها و نگره‌های ایرانی اوّلاً بر فکر و نظر و حکمت یونانی، ثانیاً بر باورداشت‌های دینی یهودیّت و مسیحیّت، بالاخصّ بر آن جریان عرفانی موسوم به «گنوسیسم» (= مَزداگری) فهرست کتاب‌ها و رسالات و مقالات ــ که خود شرق‌شناسان و ایران‌شناسان غربی یا علمای متتبّع اصحاب حکمت و اهل ملل و نحل عالم نوشته‌اند ــ بی‌گزاف خود یک کتاب‌شناسی مفصّل و مبسوط خواهد شد. هم خود ایشان می‌گویند از وقتی که کتاب دینی ایرانیان (= اوستا) در دسترس اروپاییان قرار گرفت (سدهٔ ۱۹)، موضوع مبادی فکری شرقی بالاخصّ خاستگاه ایرانی در فلسفهٔ یونانی مطمح نظر گردید؛ البتّه این اندیشهٔ قدیمی هم هست که فیثاغورس را شاگرد زردشت دانسته‌اند؛ آشکار است که بحث کلّی در این گونه موضوعات همانا تأثیر دین ایرانی بر فلسفهٔ یونانی است. ما اکنون نمی‌توانیم در این نگاه گذرا به یکایک آن مؤثرات فکری و نظری حتّی اشارتی کنیم؛ ولی سراسر متن این رساله،

---

1. *La Passion...* t. I, pp.228, 238, 252-53. 266, 279, 598.

۲. معارف، سال ۱۲، ش ۱ و ۲ (۳۴ و ۳۵)، فروردین ـ آبان ۱۳۷۴ش، صص ۱۲۰ ـ ۱۳۸.

ضمن نتایج بحث و بررسی‌ها، گویای چگونگی تأثیر و نفوذ پردامنهٔ اندیشه‌های بنیادی کلامی ـ فلسفی ایرانیان بر مفکّره و منتار (mentality) عمومی حکیمان یونانی، رواقی و نوافلاطونی و رسولان مسیحی و مَزدیکان (Gnostics) است. تنها نمونه‌وار و یکی از بسیار را می‌توان همان جهان‌شناسی آتشین هراکلیت اِفِسوسی یاد کرد، یا اندیشهٔ خورشید شاهی جمشیدی که بعدها با «مهر آیینی» منطبق گردیده، گویند که با نگرهٔ اَفلاک «آناگزیماندر» همسان باشد؛ چه نظام وایی (= فضایی) روشنی بی‌پایان مغانی ایران همان نظم «اپیرون» در نزد اوست، که گویند این نگره را از آموزهٔ ایرانی برگرفته؛ بر روی هم تأثرات آناگزیماندر و امپدوکلس (= انباذقلس) خصوصاً در نگرهٔ «دو بُن» و جز اینها به عنوان «تماس‌های یونانی ـ ایرانی» مطرح شده است.[1]

در خصوص افلاطون که حتّی به عنوان «تاراجگر» دین و دانش ایرانی آوازه یافته،[2] علاوه بر نگرهٔ «مُثُل» (= فروهران / مینوگان) ـ که مشهور است ـ اندیشهٔ بلند «روح جهانی» (= گوشورون) زردشت ـ که در تیمائوس آمده ـ، همانستی میثره (= مهر) با فیدون، و جز اینها مقولهٔ «لوگوس» (= منثره / اشه ـ ارته) هم به واسطهٔ هراکلیت، سایر آموزه‌های جهانشناسی ایرانی، نگره‌های راجع به عناصر طبیعی، تطابق جهان مهین با جهان کهین که غالب تحت عنوان «فلسفهٔ عجم» هم به واسطهٔ مکتب رواقی و نوافلاطونی در نزد فیلون یهودی متبلور شده است. ژاک دوشن گیمن طیّ گفتار خود به عنوان خِرَد ایرانی در جامهٔ یونانی به دیگر نگره‌های دخیل در فکر و فلسفهٔ یونان اشارت کرده؛ امّا حسب مشابهات بین آموزه‌های زردشت و تعالیم افلاطون با بازیابی آنها در گات‌ها مبدأ نهضت گنوستیکی

---

1. *Opera Minora* (J. D-Guillemin), vol.III, pp.1-8, 9, 11, 15, 31, 32, 36, 46-49, 52, 54, 132.

۲. جامعهٔ نوین، ش ۱ / تابستان ۱۳۵۳ش، استفان پانوسی، ص ۷۴.

(= مزدایی) را از همان دانسته؛ دین‌شناس بزرگ استاد گئو ویدن‌گرن اساساً خاستگاه و سرچشمهٔ «مزداگری» (Gnosism) را در جهان یکسره ایران و ایرانی می‌داند.[1] در خصوص دوشن گیمن این نکته را باید افزود که در طرح مسائل دین‌شناسی تطبیقی مورد بحث، دانشمندی قاطع و با یقین، ولی در ثبت نتایج حاصل از مباحث تحقیق خود ـ که آشکارا مبیّن فضل تقدّم ایرانیان و حاکی از تأثیر قطعی اندیشه‌ها و نگره‌های ایشان بر حکمت‌ها و فلاسفهٔ یونان می‌باشد ـ بعضاً پژوهشگری مردّد و مذبذب و ناباور به نظر می‌آید؛ چه استنباط وی در غالب مواردِ اخذ و اقتباس و تراوش آشکار و بی‌چون و چرا، مبنی بر وجود عناصر مشترک کهن هندواروپایی است. مثلاً وجود تعالیم مشابه در آثار بقراط و در متون هندوایرانی را وی فوراً به همان منشأ مشترک کذایی مؤوّل می‌دارد که بعدها در یونان تجدید حیات کرده است. اسم کتاب او به عنوان پاسخ غرب به زردشت خود ناظر به همین معناست [pp.51, 77, 100]. در عین حال انصافاً در موضوع «لوگوس» هراکلیت، مأخوذ از مغان ایران، و جز آن نیز ثابت قدم است. باید گفت که استناد پیوستهٔ ما بدان خالی از حکمتی نباشد؛ چه، حکمی که از طرف یک محقق شکّاک و مردّد ابراز می‌گردد، کسی که بر حسب شکّ دستوری عمل می‌کند، لابد هم از موضع علم‌الیقین باشد که بسا درجهٔ اعتبار و صحّت آن بیشتر است.

باری، آنچه مورد اجماع محقّقان جهان می‌باشد ـ که هدف این رساله نیز یکسره مقصور بر آن گردیده ـ همانا تأثیر فلسفی ـ کلامی ایران در خصوص دوگرایی بر یونان و یهود به لحاظ مبادی مسیحیّت و مزداگری (= گنوسیسم) است. بنیاد مسیحی‌گری بر مهرپرستی ایرانی استوار است؛ چه، مشترکات مهرگرایی و مسیحی‌گری یکسره ایرانی است. در بررسی

---

1. *The Western response...*, pp.83, 85, 98 / *Opera Minora*, III, pp.1-8. 18, 37, 52, 82, 105.

عناصر یا مناهل ایرانی «مزداگری» (= گنوسیسم) دین‌شناس مشهور، مولتون، تا بدان حدّ رسیده که سخت اعتقاد یافته، «مسیحی‌گری دیهیم زردشتی‌گری است». یک دانشمند آکسفردی که به هر حال یونانی‌مآب است تا ایرانی‌گرا، «اِل. اِچ. میلز» تعبیر جالبی دارد وقتی که تقریر خود را در مقایسهٔ اَوستای زند با متون مقدّس ماقبل مسیحی تدوین نموده، اسم کتابش را چنین گذاشته: دین خود ما در ایران باستان (۱۹۱۳ و ۱۹۷۷). نفوذ اندیشه‌های مغان ایرانی تا بدان حدّ است که حتّی گفته‌اند ایمان کاتولیک بر پایهٔ رسالت زردشت بوده باشد. به علاوه، از نگاه مسیحیّت، ایران همواره میهن سه مغ خردمند است که در بیت لحم بشارت ظهور مسیح دادند. مغ‌های انجیل ــ هم به تعبیر غربیان ــ بدین مفهوم باشد که نگرش «مَهدیانهٔ» ایرانی تحقّق می‌یابد. همچنین ایران سرزمین مانویّت است که سرچشمهٔ مسیحیّت قرون وسطایی است؛ مزداگری مسیحی هم به ویژه پیوند استوار با مانوی‌گری دارد. مفاهیم «خرد» و «فرّه» و «مینو» و جز اینها یکسره مقولات ایرانی است، روح‌القدس خود همان «سپنته مینو» زردشتی است که فیلون یهودی در واقع آموزهٔ ایرانی را بدان بازگو می‌کند. شباهت بین «سوشیانس» ایرانی و «مسیح» یهودی در همان تنبّی مغان ایرانی انجیل متّی نسبت به موعود مزبور کاملاً هویداست.[1]

باید که در باب تأثیر آراء و عقاید مذهبی ایرانیان بر تعالیم یهودی و مسیحی، خصوصاً نفوذ عمیق نگرهٔ معادشناسی زردشتی بر سنّت یهودی ـ مسیحی، بهترین جُستار اروپایی و جامع‌ترین مطالعهٔ تطبیقی ــ که تاکنون دیده‌ام ــ به قلم «جان هینلز» است، تحت عنوانِ تصوّر منجی زردشتی و تأثیر آن بر عهد جدید (در مجلّهٔ تاریخ ادیان) که مبادی تأثیر وسیع و نافذ مزبور را هم از دیرباز (با پیشینه‌ای از عهد هخامنشی و حسب مقایسه بین زردشت

---

1. *Opera Minora,* II, pp.68, 69, 72, 74, 185./ *The Western response...,* pp.4-5, 27, 86-91.

و فیلون یهودی) همانا در مقولهٔ «پادشاهی خدا و پسر انسان» مورد بحث ساخته است.[۱] لیکن نظر ایران‌شناس نامدار، ریچارد فرای، بر آن است که تأثیرات ایرانی مزبور از دورهٔ سلوکی نخستین ــ پس از تازش اسکندر مقدونی به ایران ــ واقع شده است. وی طیّ گفتاری در نقد کتاب نوای دیرین عرفانی رایتسنشتاین که هم در باب تأثیر ایرانی - زردشتی بر یهودیّت به ویژه در موضوع «روح جهانی» (= «گوشورون» گاثاها) است، مناسبات فلسفی بین روم با یونانیان را همان گونه دانسته که پیشتر بین ایران و بابل وجود داشته است. گوید که موضوع تأثیرات از جمله در باب انسان نخستین مربوط به همان منشأ مشترک در بین اقوام هند و اروپایی ــ ایران و هند و یونان ــ بوده باشد (= همان نظر دوشن گیمن) و اینکه هیچ مکتب فلسفی ماقبل پارتی در ایران نبوده است.[۲]

***

نکته‌ای که لازم است در ختام کلام افزود، اینکه ماسینیون فقید ــ که تا پایان عمر گرانمایهٔ خویش یک مسیحی مؤمن و معتقد بود ــ چنان به گزاف در باب تأثیر اعتقادات مسیحی بر آراء حلّاج بیضاوی و تأثّر و تشبّه وی بدو داد سخن داده که گویی وی ایرانی نبوده یا گویی اعتقادات و نظریّات نیاکانی در او چندان تأثیری نداشته است. با این همه، ماسینیون ــ رحمة اللّه علیه ــ توفیق کشفِ اینهمانیِ «حقّ» حلّاجی را با «کلمهٔ» مسیحی نیافته است؛ زها که افتخار علمی چنین فرایافتی و جز آن هم باید به اسم یک نویسندهٔ دلسوختهٔ ایرانی ثبت شود؛ و هذا مِن فضل ربّی.

---

1. *NVMEN,* vol.XVI, fas. 3, Dec. 1969, pp.161-185./

فهرست ما قبل الفهرست، پ. اذکائی، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴ش.

2. *Opera Minora* (R. Frye), Shiraz, 1976, pp.82-86.

حرف آخر اینکه هر کس از زلال «معرفت» نوش جان می‌کند، هشدار که نادانسته یا ناخواسته سرچشمهٔ ایرانی و نیاکانی آن را با خس و خاشاک اَنیرانی گل‌آلود نکند؛ و بداند همان طور که شیخ احمد غزالی فرموده: «آتش پارسی هنوز نمرده است».

۷. پیوست‌ها

طیّ حدود یک سال و نیم که از نوشتن رسالهٔ حاضر می‌گذرد، برخی نکات یا اشارات تعلیق‌وار فرداست آمد که به ترتیب ابواب موضوعی ذیلاً افزوده می‌شود:

۱. کلمه ـ لوگوس .

ـ بر طبق وندیداد پهلوی (ف ۱۹، ب ۱۴) اهورامزدا در خطاب به زردشت از جمله گوید که «روح» مرا [روح‌القدس را] بستای، که همانا «مانثره» سپند (= کلام مقدّس) است.

[*Pahlavi Vendidad*, tr. B. Ankelsaria, p. 377 / اوستا، (دوستخواه) ص ۸۶۶].

ـ روبرت زِینر دین‌شناس نامدار در گفتاری به عنوان پدر ما ارسطو از جمله چنین گوید: «کلمهٔ آغازین انجیل یوحنّا (= در ابتداء «کلمه» بود...) که همان واژهٔ ترجمه‌ناپذیر «Logos» است، من آن را به «عقل» ترجمه کرده‌ام، از آن رو که در اندیشهٔ ارسطو بوده باشد، علی‌رغم آنکه در واقع ارسطو از «Nous» سخن گفته نه از «Logos»؛ البتّه کلمات متفاوت‌اند، ولی فکر کنم معنا همان باشد (= عقل) که برخی از دانشمندان هم این معنا را ممکن دانسته‌اند. چه، لوگوس همان «حقیقت حسب قانون عالم» است؛ و این تعبیر معقول در هر دو مورد خود تقریر «عقل» می‌باشد. همانستی

«Nous» ارسطو با «لوگوس» که من به سبب نبودِ لغتی بهتر به «عقل» یا «ذهن» ترجمه کرده‌ام، در نزد سن توماس نیز وجود دارد».
[*Mémorial Jean de Menascé,* Louvain, 1974, p.106]

ـ کلمنت اسکندرانی مسیحی (ح ۱۵۵ - ۲۲۰ م) در باب معرفت مسیح گفته است: «کلمهٔ خدا انسان گردید، تا از انسان بیاموزی که چگونه انسان می‌تواند خدا گردد» [تاریخ کلیسای قدیم، ص ۲۲۳].

ـ در لاهوت مسیحی، چنان که گذشت، اصطلاح «کلمه» (= لوگوس) نام رمزی حضرت مسیح بود که یوحنّای حواری آن را در انجیل چهارم به کار برده است. دولیسی اولیری گوید که مسلمانان همین اصطلاح را برای نصّ کلمات قرآن به کار می‌بردند، ولی حجّت‌های طرفین به صورت کلّی شبیه به یکدیگر بود؛ اینک به سختی می‌توان از این فکر صرف نظر کرد که مسئلهٔ خلق قرآن (در نزد معتزله) از لاهوت مسیحی الهام نگرفته باشد؛ و این کار به تأثیر نوشته‌های یوحنّای دمشقی یا شخص دیگری بوده است.
[*How Greek Sciences passed to the Arabs,* p.141 / انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی ،ص ۲۲۲].

ـ در باب منشأ نظر و عامل تأثیر مزبور ما نمی‌توانیم با این صاحب‌نظر موافق باشیم.

۲. لوگوس ـ وخش.

ـ باز همان خطاب اهورمزدا به زردشت گفته می‌آید: «روح‌القدس را بستای که همان مانثره است» (وندیداد، ۱۹ / ۱۴).

ـ «مانثره» اوستایی / «مانتره» سانسکریت / «مانسر» پهلوی (= کلمه، نصّ مقدّس) عنوان کتاب سرود مانوی مَهرنامگ و بارها در متن هم ذکر شده، چنان که «مَهر» وجهی فرگشته از «مَنسر» (= مانثره) باشد، که مراد

از آن «تسبیحات و ادعیهٔ زاکیه» یا به قول ابن‌ندیم «عالم‌التسبیح» است [Researches in Manichaism, (W. Jackson), p.151]. بنابراین مَهرنامگ | مانثرنامه هم به معنای «کتاب مقدّس» تواند بود.

ـ تنومنثره، یعنی کسی که تنش تجسّمِ کلام الاهی است، همچون «کریشنا»ی هندی [شهر زیبای افلاطون، (دکتر مجتبایی)، صص ۲۵ و ۵۱].

ـ «گریو» که در سرودنامهٔ مانوی مَهرنامگ بارها آمده، یک واژهٔ اوستایی ـ سغدی است که در چینی به صورت «نیک / یا / نی لیو» ترجمه شده (جدا از «گیان» و «واخش») به معنای «روح» یا «عنصر» زنده، وجود، خود» باشد [Researches..., p.88]. امّا «روح زنده» که در متون مانوی با «خروشتاگ» خود (= «قالا» سریانی / «کلمه» عربی) نامیده شود [ibid, pp.229, 261] همان «واخش / وخش» (= لوگوس) باشد که در ترکیب با «یوژدهر» (= مقدّس / قدسی) ـ «وخش یوژدهر» ـ بر روی هم به معنای «روح‌القدس» است [ibid, p.140].

ـ «واخش زیندکر» پهلوی (= روح زنده / حیات بخش) در سریانی «روحاً حیّاً»، در عربی «روح الحیاة»، در فارسی «واد ژیوندگ»، در ترکی «واد ژیونتگ» و در چینی «تسینگ فونگ» آمده است [ibid, p.290]. در پاره‌های پهلوی تورفانی همسان با مانوی، اقانیم پدر و پسر و روح‌القدس مضبوط است، که این آخری «روح پاک مقدّس» همانا «واخش یوژدهر» باشد. همین در گویش پهلوی سغدی «زپرت واخش» (= روح‌القدس) آمده، «وخش زیندکر» پهلوی (= روح حیات‌بخش) و «پرتو واخشیه» سغدی نیز همان «روح مقدس» باشد [ibid, p.294]. تصوّر مسیحی که از «روح‌القدس» فرا نموده‌اند، همچون «کبوتر سفید» است [ibid, p.294]. که با اوصاف ناسوتی ملک «جبرئیل» همسان، نیز با تصوّر حکماء ـ از جمله در قصیدهٔ مشهور «روحیه» ابن‌سینا (= هبطتْ الیک من المحلّ الارفع / ورقاءٌ...) ـ همانند است.

۳ ـ ۵. ارته ـ اشه.

ـ «رته / اشه / ارته» که مبیّن نظام جهانی، نظام طبیعی، نظام اجتماعی، نظام اخلاقی و نظام دینی است، خود به مفهوم «راستی» (aršta) هندوایرانی هم به معنای «عدالت» (dike) یونانی باشد که افلاطون (نوامیس، ۵، ۷۳۰) آن را حاصل همهٔ چیزهای نیک دانسته است [شهر زیبای افلاطون، (فتح اللّه مجتبایی)، صص ۳۱ و ۱۶۲].

ـ «اشه وان / ارته وان» (= پیرو و پیوسته با راستی) کسی است که اندیشه و کردار و گفتار نیک را با آیین و «نظم» الاهی یکسان و هماهنگ ساخته است [همان، ص ۵۵].

ـ نماد «ارته / ارشه» در ادب هندوایرانی گل نیلوفر باشد، که همین خود با خورشید و آتش بستگی دارد [همان، ص ۷۲ و ۷۴] و بی‌سبب نباشد که عقاید حکیم هراکلیتوس را دربارهٔ «آتش کیهانی» متأثر از آراء ایرانیان و نظام «لرته / اشه» دانسته‌اند [ص ۷۵].

ـ در ادب ودایی معنای لفظ «دهرمه» (dharma) با مفهوم «ارته» بسیار نزدیک است، از این رو در اَدوار بعدی آن را به معنای «آیین، قانون، عدالت، راستی» مبیّن نظام اخلاقی ـ دینی ـ اجتماعی مرادف با «رَتَه» به کار بردند [ص ۹۳].

ـ وجوه لغوی و مشتقّات کلمهٔ «رته» (rta) هندو ایرانی بسیار است، از جمله: «رگه» (= راست)،راجه (= حکومت)، رکس (= شاه)، regula (= قاعده، قانون، نظام)، رکتوس (= راست)... در زبان‌های اروپایی؛ نیز «راشترا» (= حکومت)، راشته (= راست، راسته)، رازان (= آیین)، راشنه (= عدل، راستی)، ارشتات (= ایزد دادگری) در اوستا، رد / راد / دانه (= نظم، قانون، آیین)، راسته و ارشتا (= راست و عدالت) و جز اینها [صص ۱۰۲ ـ ۱۰۳].

ـ امّا «دادگستر» یا مَهدی و موعود زردشتی ـ «سوشیانت» ـ که به گاه

رستاخیز جهان را پر از عدل و داد کند، همان «ارتهٔ مجسّم» (- Astvat éreta) موصوف و موسوم باشد [همان، ص ۱۴۵].

ـ در متون مانوی «اردوان» (= راستان) صورت جمع صفت «ارداو» (= راستین) از همان مادّهٔ «ارته» و «اشه» اوستایی و «رته» سانسکریت، گویا همان «صدیقون» عربی باشد، هر چند که استاد جکسن «ویچیدگان» (= گزیدگان) را بدین معنا دانسته است.

[*Researches*... p.115]

ـ «اشه» (= حقّ) اسم مکان سماوی «گروتمان» (= عرش الاهی / خلد برین) هم هست.

[*Sir Jamseije Jejeebhoy*..., volume. p.213]

ـ سخنگوی جان، یا «جان سخنگوی» که فردوسی در شاهنامه (ولف، ۵۰۵) به کار برده، نولدکه گوید همان است که ناصرخسرو به جای آن «نفس سخنور» گفته؛ و این ترجمهٔ «نفس ناطق» است که از کلمهٔ سریانی «نفسا ملیلتا» (nafsā mlīlta) اقتباس شده و اصل آن یونانی است؛ از طرفی نه ترجمهٔ سریانی و نه ترجمهٔ عربی منظور کامل لغت یونانی «Logos» را می‌رساند [حماسهٔ ملی ایران، ص ۱۱۷]. تمام تحقیق ما مبنی بر این حقیقت است که اصل معنا شناخت و مفهوم «لوگوس» و «نفس ناطقه» مطلقاً ایرانی است، که در یونانی و سُریانی دخیل و مقتبس بوده باشد.

ـ ابن‌سینا در فصل هشتم از رسالهٔ تعبیرالرویا گفته است که «سریانیان» نفس را کلمه نامند؛ و همان است که در عربی بدان «سکینه» و «روح‌القدس» گویند، ایرانیان و پارسیان آنها را «امشاسپندان» نامند، مانویان «ارواح طیّبه» و تازیان «ملائکه» گویند...» [مانی و دین او، ص ۳۷۳].

ـ «اشم وهو...» دعای معروف زردشتی که گفتیم به معنای «حقّ خیر است» (ذکر «حقّ» عارفانه) اینک بر اثر مطالعهٔ گفتار سودمند آقای مهدی تدین به عنوان «خیر محض» (معارف، سال ۱۳ ش، ۱ فروردین ـ تیر

۱۳۷۵، صص ۲۷ ـ ۴۸) یکباره متوجّه شدیم که اگر در بین عارفان و حکیمان ایرانی معتقد به اصالت و وحدت وجود، اصل و مبدأ هستی همانا «خیر محض» است (انّ الوجود خیرٌ محض) احتمالاً ـ یعنی احتمال قریب به یقین ـ بایستی همین تعبیر خود ترجمهٔ همان ذکر «اَشَم وهو...» بوده باشد؛ چه، همانا خیر محض (= وهو) مربوط به «حقیقت» (= اشه) است؛ خصوصاً قابل تأمّل و توجّه آنکه عنوان کتاب بَرقلس (Procles) نوافلاطونی شاگرد افلوطین اسکندرانی همانا الخیر المحض بوده باشد، که به نظر ما ترجمهٔ دعای «اشم وهو» زردشتی است. در ضمن، این نکته را هرگز نباید فراموش کرد که مورّخان قدیم فلسفه ـ از جمله دیوژن لائرتی ـ از ترجمه‌های یونانی کتاب‌های اوستا زردشتی و وجود دفتر و دستک‌های فلسفی مغان ایران در یونان باستان و نیز در حوزهٔ اسکندریه یاد کرده‌اند، که البتّه تفصیل این مراتب بایستی در جای دیگر بیان شود.

۶. مستدرکات

ـ سیمون مغ / شمعون مجوسی (simon Magus) که یاد کردیم بانی جنبش «گنوستیک» مسیحی بود، به لحاظ کلیسای رسمی «پدر جمیع بدعت‌هاست» (اعمال رسولان، ۸ : ۹ و جز آن) که سعی کرد قدرت عطای روح القدس را ابتیاع نماید. ژوستین شهید می‌گوید که وی بعدها به روم رفت؛ و در آنجا بعضی او را چون خدا پرستش نمودند. شمعون در یهودیه خود را مظهر خدای پسر و در سامره مظهر خدای پدر و در جاهای دیگر مظهر روح القدس خوانده؛ تعلیم می‌داد که خدای واجب‌الوجود از عالم مادّه بسیار دور است، تنها توسط یک سلسله از مظاهر مادّی بدان پیوسته می‌گردد. از جملهٔ آثار منسوب به سیمون مغ یکی ظهور و تجلّی کبیر در جزو کتاب‌هایی یاد شده که گنوستیک‌ها نوشته‌اند، همچون سفر الجبابره (=کتاب اکوان / غول‌های) مانی ایرانی که او نیز از بانیان نهضت «مزدائیه»

(=گنوستیک) بود.
[تاریخ کلیسای قدیم، (و. م. میلر)، صص ۱۸۹ - ۱۹۰ / *Manis Zeit und Lehen,* (O.klima), p. 432].

ـ «گنوسیس» (Gnosis) اصطلاح یونانی «عرفان» که راقم این سطور آن را ترجمهٔ نام خدای ایرانیِ زروانی ـ زردشتیِ «مزداگ» (در وجه مصدری) اعلام داشته، باید بگویم که از زمان طرح این فرضیه هر روز که می‌گذرد یک سلسله ادلّهٔ عقلی و نقلی و شواهد تاریخی بیشتری در اثبات نظر به حاصل می‌آید. اوّلاً باید مطمئن بود که وجه اشتقاق اصطلاح «صوفیه» (و از آن «تصوّف» یا صوفی‌گری) ـ که بر اهل «عرفان» اطلاق شود ـ دیگر «پشمینه پوش» کذایی یا «اهل صفّه و صافی اعتقاد» و از این قبیل نباشد؛ حکم محقّقانهٔ استاد ابوریحان بیرونی در این خصوص، کلامِ فصل است که «صوفیا» همانا معرّب کلمهٔ یونانی «سوفیا» (sophia) به معنای «حکمت» است (فیلوسوفی / فلسفه هم «حکمت» دوستی باشد). فلذا «صوفی» در اصل یعنی «حکیم» [تحقیق ماللهند، صص ۲۴ - ۲۵]. ثانیاً «حکمت» (sophia) همانا آیینِ مغان مَزدایی بوده؛ چه، یونانیان، مغان (مجوسان) ایرانی را «حکیم» (sophos) می‌خواندند؛ عالمان و حکیمان بزرگ یونان «آیین مغان» را عالی‌ترین و نافع‌ترین مذاهب فلسفی شمرده‌اند. تعبیری که افلاطون از «حکمت» داشته (sophia) مطابق با آیین مزدایی و موافق با سلوک عرفانی است، چنان که در جمهوری گوید: «حکیم کسی است که در همه حال از راستی [= اَرته] پیروی کند؛ و همواره در راه شناخت و دریافت حقیقت [= اَشَه] کوشا باشد» (*Rep.*490). افلاطون «حکیم‌ترینِ» (sophotatos) مردمان را استادانِ پارسی یاد کرده، که «آیین مزدایی» را تعلیم می‌دهند؛ و امّا «مَزدا» خود به معنای «دانا و حکیم» است [شهر زیبای افلاطون (دکتر مجتبایی)، صص ۲۹، ۶۰، ۶۲، ۶۵، ۶۶، ۶۷ و ۱۱۶]. به شرحی که گذشت، ما همچنان راسخانه معتقدیم که

اصطلاحات «گنوستیک» یونانی و «عارف باللّه» یا «عرفان» عربی دقیقاً ترجمهٔ نامخدای «مزداه» و صفت «مَزدیک / مزداک» مغانی ایرانی است، همچنان که «صوفی» (= عارف) نیز معرّب کلمهٔ یونانی «سوفیا» (= حکمت) به معنای «حکیم» (= مزدا) است.

ـ در متون مانوی «مَنوهمید» پهلوی را معادل با «gnosis»، یعنی «عرفان / معرفت» گرفته‌اند؛ و مَنوهمید وَزورگ را به «روح بزرگ» یا «عرفان کبیر» تعبیر نموده‌اند.

[*Researches...*, (W. Jackson), p. 275]

ـ «مَهدی»، چنان که گذشت، در حکمت مزدایی ایران همان «عدل مجسّم» است [شهر زیبا، ۱۴۵] و به موجب احادیث شیعی راجع به «مهدی»های فاطمی وعلوی نظر به ماهیّت امر همان «عیسی» مسیح است [تُراثنا، ش ۴۳ و ۴۴ (۱۴۱۶ق)، ص ۶۴].

خِرَد شهرِ رازی

(سیاست مدنی بر حسب قواعد یونانی)

پرویز اذکائی

سیاست مدنی

در این بهر با تمهید مقدّمات نظری و تاریخی، اجمالاً در صدد بیان این مطلب هستیم که رازی، همان‌طور که اصولاً «دین» را از «فلسفه» جدا می‌دانست، و بل با دیانت و شریعت به هر صورت آن، سر ناسازگاری داشت و آن را در قبال «عقل» نمی‌پذیرفت، در خصوص شکل و محتوای سیاسی جامعه و دولت نیز، معتقد به جدایی دین از سیاست بود و «قوانین» مدنی را به جای «شرایع» مذهبی قبول داشت؛ حکومت آرمانی و نگرهٔ کامشهری او مطابق با نمونهٔ یونانی «مدینه» یا «دولتشهر»ها می‌بود، که رئیس یا حاکم بر آن «حکیم» خردمند باشد، گویی به نوعی «مدینهٔ فاضله» یا «خِرَد شهر» می‌اندیشید. همین جا بگویم ابونصر فارابی که به عنوان نخستین فیلسوف اسلامی، دارای نگرهٔ کامشهری معروف «مدینهٔ فاضله» (آراء اهل مدینهٔ فاضله) نوعی «برین / بهین شهر» عقلانی را به وصف

آورده، مأخذ نظر یا منبع تأثر خویش را که همانا «خِرَد شهر» (= المدینة العاقله) یا «مدینهٔ فاضلهٔ» حکیم رازی است ذکر نکرده؛ سزاست که دانشمندان دادگر و محقّقان و مورّخان فلسفه، بر فضل سبق و تقدّم رازی در بیان چنین فکر و نظری اذعان نمایند؛ از آنجا که هم دانسته است فارابی بر تمام آثار فلسفی حکیم رازی وقوف داشته، حتّی بر چند اثر وی از جملهٔ اهمّ آنها کتاب علم الاهی او ردّ و نقد نوشته است. امّا انگاره و نمونهٔ کامشهرهای سیاسی ـ اجتماعی (مدنی) متفکران، حکیمان و حتّی عارفان و متصوّفان ایران دوران اسلامی، به طور عمده متأثّر از دو مکتب بوده یا دو سرچشمهٔ نظری داشته است: یکی نگرش ایرانی، دوم نگرش یونانی؛ امّا نگرهٔ ایرانی نظر به وحدت «دین و فلسفه» در ایران باستان، در دوران اسلامی بر روی هم صبغهٔ مذهبی و عرفانی یافته است؛ چنان که نگرش یونانی کاملاً جنبهٔ عقلانی و سیاست مدنی بر آن غالب می‌باشد.

الف) مینوگرایی

دو نوع اساسی «آرمانشهر / کامشهر» (Utopia) اندیشمندان و حکیمان سراسر جهان ـ یعنی ـ آنکه ناظر به «گذشته» (Retrospectivism) یا «واپس‌نگر / گذشته‌گرا»ست، و آنکه ناظر به «آینده» (Prospectivism) یا «فراپیش‌نگر / آینده‌گرا» ست، از این دو اجمالاً کامشهرهای ایرانی پیش از اسلام همانا «آینده‌نگر» باشند، در یک کلمه، هیچ «بهشت گمشده» ای یا «خدا شهر» (ــ مدینة الله) و «پیغمبر شهر» (ــ مدینة النبی) و مانند اینها، که محصول و مأمول تفکر «سامی ـ یهودی» است، در اندیشه و نگرش و نوشته‌های ایران باستان وجود ندارد. داستان نمونه‌های آرمانی «مدینه»های ایرانی ــ یعنی ــ «ورجمکرد»ها، «کنگدژ»ها، «سیاوشگرد»ها و مانند اینها بسیار مفصل است؛ در اوستا (ویسپرد/ ۲۰) «وهوخشتر / Vohu Xšathra» (= نیکوشهر) همان «کشور آرزوشده» (ــ

آرمانشهر) یا «گزین‌شهر» و «بهین‌شهر» خود همانا «بهرهٔ شایان‌تر» (یسنا ۵۱، ۱) و «بهرهٔ برازنده» (یسنا ۱۵،۲) پاداش دین راستین به نیکوکاران یا همان «بهشت برین» در روز پسین است.[۱] «شهریور» نیز بنا به بوندهشن، همانا «شهریاری به کامه» (کامشهری / فرمانروایی آرمانی) است، که «شهرور» نیز گفته و خوانده‌اند.[۲] موضوع «بهشت شهر» آرمانی که موکول به روز واپسین (ـ قیامت / رستاخیز) شده، خود محمول قضیهٔ معادشناسی زردشتی است، که با ظهور پیاپی سه موعود (مَهدی) مشهور به نام‌های «هوشیدر، هوشیدرماه، سوشیانس» طی سه هزارهٔ آفرینشی از دورهای «فرشکرداری» یا «نوشدن» جهان (ـ رستاخیز) تحقّق می‌یابد؛ فلذا چنین مدینه‌ای ناظر به «آینده» همانا خود موضوع «انتظار» (چشم به راه آینده بودن) و موکول به ظهور «قائم» (مهدی) موعود می‌باشد، تا چنان که شیعیان گویند «زمین را که پر از بیداد و ستم شده، از داد و دهش سرشار نماید».

فلسفهٔ «انتظار» و مسئلهٔ «غیبت» قائم (مهدی) که بعداً هم بدان اشاره خواهد رفت، علی‌رغم آنکه در بادی نظر مبیّن حالت «انفعالی» جامعه نسبت به وضع موجود است، صرف‌نظر از مفهوم «آرمانی» مدینهٔ تحقّق نایافته (ـکشور آرزو شده) فی‌نفسه سائق به نوعی «فعّال» بودن یا عملگری و کوشش، مبارزه و جهاد از برای تغییر «وضع موجود» یا برقرای حکومت عادلهٔ «نیکو و بهین» است. «شهریاری به کامه» (فرمانروایی آرمانی) صرفاً به لحاظ نظری مطرح نبوده، همواره در شرایط عینی جامعهٔ ایران مطالبه شده، جوانب عملی هم از حیث اصول لازم آمده است. توان گفت که مینوگرایی (ـایده‌آلیسم) زردشتی، تنها، کامشهر «نیکو و بهین» را حواله به قیامت نکرده، از جمله ورشت مانسرنسک (فرگرد ۱۸، بند ۱۹)

---

۱. ویسپرد، گزارش پورداوود، ص ۶۷/ یسنا (همو)، ج ۱، ص ۱۹۲؛ ج ۲، ص ۸۵.

۲. اساطیر ایران (مهرداد بهار)، ص ۵۱.

خواست و ارادهٔ انسان را هم در تحقّق آن لازم شمرده: «من دین بر حقّ کاملاً متفاوت از غیر آن برآورده‌ام، که همهٔ آدمیان خودشان در آن فعّال مایشاء خواهند بود. پس، جستجوی ناخواستهٔ (= بی‌ارادهٔ) نوع بشر از برای نامیرایی، همانا در حکم خواست (اراده) است و همواره مزایا از آن فراهم آید.». همچنین (فرگرد ۱۸، بند ۱۴) از فرزانگان خودابیه (= حکومت حکیمان) سخن به میان آمده، که از جمله درافزاید: «این نیز به طریق حکومت حکیم، هرکس را که سرانجام فرارس شود، همانا «راه نیک» است که بیان آن گذشت» (بند ۲۰) و این نیز فرمانروایی همبر با «خرد» (عقل) است، از برای هر کس که از گروه نیکان نوع بشر باشد؛ و هم در آنجاست‌که "فرّه" (فروغ ایزدی) را برآرد، پارسایان بیفزاید و فرزانگان (ـ حکیمان) که "وهومن" (ـ اندیشهٔ نیک) با ایشان است پدیدار آیند. البتّه (فرگرد ۱۹) تحقّق چنین مدینهٔ فاضله‌ای را قبل از «عدم اعتقاد» به جهان تن پسین، یا عدم حصول بر اعتقاد اُخروی ناممکن شمرده؛ و جالب نظر آنکه گروهی خواهان تحقق آن در زمان حاضر بوده‌اند، چنان که «فرگرد ۲۲، بند ۶) گوید: «مشخّصات کسانی که پایان زمان را پیرایه می‌بندند و عهد آن را سامان می‌دهند، این نیز از بیانات ایشان گفتنی است که آنان می‌خواهند این فرشکرد (نوسازی) در هستی همین حالا انجام شود؛ آنان "منتظر" و مغموم و معذّب و اندیشناک هستند، امّا چون "شیر" (ظ : آب حیات؟) به دستشان می‌رسد، آنان همه را سر می‌کشند، نه ترسی دارند، نه آزاری، و نه دیگر غلط‌گویی می‌کنند...».[1]

مانیگری تا آنجا که ما بررسی کرده‌ایم، آرمانشهر / کامشهر یا مدینه‌ای ـ که روزی در این جهان به نحوی تحقّق یابد ـ نشان نمی‌دهد؛ چه، از کسی (ـ مانی) که گفته است «جهان را هرگز سامان‌بخش نباشد، زیرا که

1. *The Dinkard*, vol.XVIII, pp.30, 31, 32, 40.

آتشی آن را جاودانه پریشان نماید»،[1] چه توقّع توان داشت که از بیخ منکر «سامان» دنیای مادّی ظلیم شده؛ عرفان «سیاه» و جهان‌بینی «بدبینانهٔ» مانوی، که برای این جهان هیچ اعتباری قائل نیست، هیچ جایی برای انگاشت شهری دست‌کم «نمونه» و «بهین» باقی نمی‌گذارد؛ تنها چیز قابل ذکر و البتّه خیلی مهم در این خصوص ، همان که مسیحیان مانی را «بنیانگذار اجتماع بی‌خدا» دانسته‌اند.[2]

حکیم رازی ما با گرایش آشکار مانوی خویش، تقریباً همین نوع «اجتماع بی‌خدا» را تصوّر نموده ، که البتّه فرمانروای آن همانا «خِرَد» آدمی است. علی الاصول ، روح مانویّت یکسره و تماماً متوجه رستگاری «روح» است، که بهری از حیات الاهی آدمی باشد؛ زیرا بهری از «نور» را متصرّف است، که در چنبرهٔ مادّه گیر افتاده؛ و بر حسب سنّت غربی این امر «رنج مسیح» باشد، که آلام بشری را بازخرید نموده است. عبادات و ریاضات برای پالایش و صفای آن روح الاهی نورانی، سرانجام رهایش آن از جسم مادّی ظلمانی باشد.[3] مشهور است که مانی خود را تالی «مسیح» (مهدی) یا «فارقلیط» (Paraclete) دانسته، که البتّه در اعتقادات ماندائی و مانوی هم «منجی» (مسیح) همان «پیامبر» است، کسی که برای فروکشی قدرت اهریمنی (آشوبگر) مبعوث می‌شود؛[4] و این منطبق بر و ترجمهٔ عین «وخشور» مانوی باشد، که هم به نوبهٔ خود برگردان «مانتهرن» گاهانی زردشتی است.[5] به عبارت دیگر، فارقلیط (مُهر پیامبران) که امتیاز خاصّ مانی بود،[6] با مسیح یا منجی زردشتی ـ یعنی ـ هوشیدر یا «سوشیانس»

---

1. *Researches in Manichaeism* (A. Jackson), p.209.

۲. سیر فلسفه در ایران (اقبال لاهوری)، ترجمهٔ آریان‌پور، ص ۱۲.

3. *Manichaean Literature* (Asmussen), p.47.

4. *Mesopotamian Elements* ... (Widengren), pp.44-45.

۵. بنگرید به مقالهٔ «خاستگاه ایرانی کلمهٔ "حقّ"» نگارنده.

6. *XUASTVANIFT* (Asmussen), pp.239-240.

اینهمانی می‌یابد؛ در این صورت شهر آرمانی مانوی همان «بهشت» (ـ نیکوشهر) است، که روح‌های آزاد و رها از قید اجسام مادّی در آنجا ساکن‌اند؛ و همان بایستی فلک «اثیر» یا جهان فَرَوری و عالم «مُثُل» افلاطون، دنیای طباع تامّ یا همانا «مینوشهر» حکیمان عرفان پیشه ایران باشد.

ب) زمینهٔ یونانی

امّا کامشهرهای سیاسی یونانی که اگر بایستی از کهن‌ترین آنها یاد کرد، گفته‌اند که فیثاغورس یک اتّحادیهٔ ارتجاعی (اشرافی) در «گروتو» (جنوب ایتالیا) بنیاد کرد.[1] کامشهر افلاطونی ــ که اتّفاق عقیده دارند متأثّر از نگرش‌های ایرانی‌بوده ــ یکسره بر نظریّات سیاسی و ترتیبات حکومی در سراسر جهان تأثیر قوی و نافذ داشته است. چه، انگارهٔ مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون و نگره‌های سیاسی وی، به طور عمده در دو کتاب جمهوری و نوامیس مطرح شده، البتّه ناظر به دولتی است که در آن امتیازات دیرین اشراف مخلّد می‌گردد، افلاطون شهروندان جمهوری خود را بر چهار دسته تقسیم نموده : (۱) سرپرستان، (۲) فیلسوفان که حکومت می‌کنند، (۳) سربازان که از کشور دفاع می‌کنند، (۴) مردمان که بارکارها بر دوش ایشان است. این تقسیم طبقاتی خود توجیه یک افسانه (دروغ شاهانه) است که خدا انسان را از چهار عنصر طلا و مس و برنج آهن آفرید؛ و این ناظر به نوعی نظام «کاست» های اجتماعی است، از این رو هم گفته‌اند که «کامشهر افلاطون، آرمانی ساختن نظام کاستی مصر بوده‌است »؛ و یا آنکه جمهوری وی عملاً در شهر «اسپارت» یونان تحقّق یافته بود، کاملاً هم میسّر بود که گروهی آن را در سواحل اسپانیا یا گُل تشکیل دهند؛ و چنین نماید که هم مدینهٔ مزبور در ایران عهد ساسانی تا حدودی تحقّق

---

1. *A Dictionary of Philosophy* (Rosenthal-Yudin), p.373.

پذیرفت. البتّه هر نسلی کتاب جمهوری را به گونه‌ای دیگر داوری کرده، ولی در روزگار ما به قول جان برنال «در قالب اندیشه‌های افلاطون، تمنّیات زشت و انعکاس لافزنی‌های دولت‌های فاشیستی را مشاهده می‌کنیم».[1] به‌طور کلّی، جمهوری افلاطون از سه بخش تشکیل شده: یکم، وصف سازمان جامعهٔ اشتراکی کمال مطلوب (ناظر به «اسپارت») که قدیم‌ترین «مدینهٔ فاضله» در جهان است. دوم، حاکمان مدینه بایستی «حکیم» (فیلسوف) باشند که به شرح آمده است. سوم، به‌طور عمده مباحث راجع به انواع دولت‌ها با ذکر معایب و محاسن آنها، آنگاه غرض ظاهری جمهوری که موضوع «عدالت» می‌باشد.

افلاطون در جمهوری (کتاب ۸، بندهای ۵۴۴ و ۵۸۰) پنج‌گونه آدم و پنج نوع حکومت را چنین یاد کرده است: ۱. حکومت اشرافی (Aristocracy) که اصحاب جاه و جلال و نسب‌اند، ۲. حکومت ملّاکی (Timocracy) که اصحاب ملک مال و منال‌اند، ۳. حکومت خواص (Oligarchy) که اصحاب قدرت و نفوذ و ثروت‌اند، ۴. حکومت عوام (Democracy) که هیچ یک از آن سه‌گونه نباشند، ۵. حکومت جباری (Tyranny) یا استبدادی و خودکامگی ستمگرانه؛ و گوید که استبداد از مردم سالاری می‌زاید، هرگاه که آزادی در اجتماع از حدّ خود بگذرد فرمانروای مستبد همیشه از ریشهٔ «پیشوای ملّت» جوانه می‌زند و سبز می‌شود (نه از ریشه‌ای دیگر) و آنگاه افلاطون (بند ۴۹۷) هیچ یک از انواع حکومت‌های مزبور را با «فلسفه» سازگار و مستعد پرورش فیلسوف نمی‌بینند، پس می‌افزاید (۴۷۳) اگر در جامعه‌ها فیلسوفان پادشاه نشوند، یا کسانی که امروز عنوان شاه و زمامدار به خود بسته‌اند به راستی دل به

---

۱. علم در تاریخ، ترجمهٔ کامران فانی، ج ۱، صص ۱۵۳ و ۱۵۴ / تاریخ فلسفهٔ غرب (برتراند راسل)، ترجمهٔ نجف دریابندری، ج ۱، صص ۲۴۵ - ۲۴۶.

A Dictio.Philo (Rosenthal), p.351.

فلسفه نسپارند، و اگر فلسفه و قدرت سیاسی با یکدیگر توأم نشوند، و همهٔ طبایع یک جانبهٔ امروزی که یا تنها به این می‌گرایند یا به آن، از میان بر نخیزند، بدبختی جامعه‌ها و به طور کلّی بدبختی نوع بشر به پایان نخواهد رسید، و دولتی که وصف کرده‌ایم جامهٔ عمل نخواهد پوشید.[۱] امیل برهیه (بریه) گوید افلاطون در رسالهٔ گرگیاس خطرات سیاستی را که مبتنی بر عقل نباشد نشان داده، در رسالهٔ جمهوری فلسفه را تنها راه وصول به سیاستی که بر طبق آن می‌توان زیست به شمار آورده، همانا غرض از آن اثبات صلاحیّت سیاسی فیلسوف بوده‌است؛ چه، تفکیک فلسفه (نظر به غایت آن) از سیاست در مذهب افلاطون صحیح نیست، و از این حیث افلاطون به اگوست کنت مشابهت دارد. افلاطون نیز مانند سقراط اعتقاد مبرم داشت که فیلسوف در مدینه امری را متعهد است، در جمهوری پس از اینکه طرز تشکیل مدینه و ادارهٔ آن بر طبق کمال مطلوب وی وصف می‌شود، این سؤال پیش می‌آید که در چه اوضاع و احوالی می‌توان به حکومتی که نزدیک بدان باشد تحقّق بخشید؟

گوید که برای این منظور تنها یک تغییر کافی است، لیکن این تغییر امکان‌پذیر کاری آسان نیست؛ از این تغییر باید این غرض حاصل آید که فیلسوف در مدینه فرمانروا گردد، یا فرمانروا از جملهٔ فیلسوفان باشد؛ و به هر صورت قدرت سیاسی و مرجعیّت فلسفی در یکجا جمع شود. هر جا افلاطون از «نظر» به مرحلهٔ «عمل» مرور می‌کند، لزوم مرجعیّت سیاسی فیلسوف را یادآوری شود؛ و از تأکید دربارهٔ مقام مؤثری که در عمل شایستهٔ فیلسوف است بازنمی‌ایستد. می‌گوید که فیلسوف را باید از مقام تأمّل دربارهٔ اشیاء معقول فرود آورد، تا به تدبیر مدینه بپردازد و نیز باید افکار عامّه را ـ که بر اثر نقائص طرز متداول حکومت ـ فلسفه را برای

---

۱. دورهٔ آثار افلاطون،ترجمهٔ محمّدحسن لطفی، ج ۴ (جمهوری)، صص ۱۰۷۴، ۱۱۷۲، ۱۱۷۸، ۱۱۸۱، ۱۲۰۳، ۱۲۰۶ و ۱۲۲۸.

مدینه سودمند نمی‌شمارد، آماده کرد تا بر این تغییر اصلاحی منطبق شود. فیلسوف باید در «مدینه» مانند نقاش بر دیواری که آن را می آراید، کار کند؛ نخست آن را به دقّت پیراسته سازد، آنگاه صورت مطلوبهٔ مدینه را بر آن بنگارد؛ و دم به دم آنچه را نگاشته است، با نمونه‌ای از دادگری که به تصوّر تواند آورد، مقایسه کند. سپس در بحث از «عدالت و اعتدال» از جمله گوید که خیر با لذّت مترادف نیست، و اگر باید لذّاتی را اختیار کرد که نیکو و سودمند باشد و با سلامت منافات نیابد، جز از راه اعتدال بدانها نمی‌توان رسید؛ و اعتدال است که انتظام احوال را در حیات جسمانی و نفسانی موجب می‌شود، و امیالی را که مخالف این انتظام باشد دفع می‌کند. لیکن مبدأ اعتدال همانا حکم «عقل» است که فیلسوف به موجب آن عمل می‌کند، عدالت هم امری است که جز از طریق اصلاح سیاسی کامل مدینه به رهبری فیلسوفان میسّر نمی‌شود. مدینه مولود احتیاج بشر و اهتمام او در اکتشاف وسیلهٔ عقلی برای رفع آن است، و این وسیله جز همان «تقسیم‌کار» نیست (که رازی هم بدان قائل است). اجتماع اشخاص در مدینه نامتساوی و نامتشابه ـ یعنی ـ وحدتی در کثرت است، که در عالی‌ترین مدارج خود نیز به همین صورت باقی می‌ماند، و همین امر است که تعاضد اجزاء مدینه را موجب می‌شود و وحدت آن را حفظ می‌کند. بر روی هم باید گفت که غرض افلاطون (در مسئلهٔ سیاسی) این نبوده است که «ناکجاآباد» (Utopia) ترتیب دهد، بلکه می خواسته است از برای وضع موجود مصُلحی واقع‌بین باشد.[۱]

اینک اگر «جمهوری» (سیاست) افلاطون جنبهٔ نظری حکومت «مدینهٔ» بالفعل یا بالقوّه را بیان کرده، «نوامیس» (قوانین) وی همانا به لحاظ حیات عملی مدینه و اجتماع نوشته آمده است. این کتاب در ترجمهٔ عربی آن سخت مورد عنایت و استناد و استفادهٔ متفکران و متفلسفان دوران

۱. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ترجمهٔ علی‌مراد داوودی، صص ۱۸۶، ۱۸۸ و ۱۹۵.

اسلامی شده، چندان که «نوامیس» افلاطون در قبال «شرایع» انبیاء و رُسُل از برجستگی ویژه‌ای برخوردار گردیده‌است. برخی نگره‌های سیاسی مندرج در آن تقریباً همان نظریّات وارد در «جمهوری» است (که در دنیای اسلام به عنوان «السیاسة» معروف شده) و اکنون برخی گزینه‌های ما از قوانین صرفاً هم از باب توضیح و منشأ نظر حکیمان ایرانی خصوصاً محمّد بن زکریای رازی است. افلاطون (بند ۶۸۸) گوید بزرگ‌ترین هدف قانونگذار باید این باشد که جامعه را، تا آنجا که میسّر است، از دانش و روشن‌بینی بهره‌ور سازد و از نادانی برهاند. دانایی و خردمندی والاترین هماهنگی‌هاست، تنها کسی از آن می‌تواند برخوردار شود، که در هر قدم از قوانین خرد پیروی کند؛ و کسی که از این موهبت بی‌بهره است، هم خانهٔ خود را ویران می‌کند و هم جامعه را تباه می‌سازد. افلاطون (بند ۶۹۰) از هفت قاعدهٔ حکومت: پدر سالاری، حکومت اشراف، حکومت شیوخ، حکومت خواجگان، حکومت توانمندان ـ که این یک «موافق طبیعت» است ـ، سرانجام (قاعدهٔ ۶) حکومت دانایان را می‌پسندد، که پیروی از قانون در آن مرعی است، قاعدهٔ هفتم امّا حکومت بخت و اتّفاق (قرعه‌ای) می‌باشد. گوید (بند ۶۹۳) که دو نوع حکومت هست که می‌توان آنها را حکومت مادر نامید و همهٔ انواع دیگر از آن دو زاده‌اند: یکی حکومت پادشاهی است، دیگر حکومت مردم سالاری است. نمونهٔ کامل حکومت پادشاهی را در ایران (عهد هخامنشی) می‌توان یافت، و کامل‌ترین نوع حکومت مردم سالاری را در کشور ما (یونان) ... ؛ و برای اینکه در جامعه‌ای آزادی و هماهنگی توأم با روشن بینی برقرار باشد، حکومت آن جامعه ناچار بایستی مشخصات آن هر دو نوع را در خود جمع کند ... ؛ چون در یک از این دو کشور اصل حکومت فردی رایج است (ـ ایران) و در دیگری اصل آزادی بی‌حدّ و حصر (ـ یونان) هیچ‌یک از آن دو راه اعتدال نمی‌پیماید. آتن و ایران نیز در روزگاران گذشته به اعتدال

نزدیک‌تر بوده‌اند، ولی امروز از آن بسیار دورند؛ اینک در جستجوی علّت باید گفت (بند ۶۹۴) :

در دوران پادشاهی کوروش که ایران راهی میان استبداد و آزادی پیش گرفته بود، ایرانیان هم خود آزاد بودند و هم توانسته بودند اقوام بسیاری را تحت فرمان خود درآورند. حکمرانان زیردستان را تا اندازه‌ای آزاد گذاشته بودند، و اصل برابری را رعایت می‌کردند. اگر در میان آنان مردی روشن‌بین بود که می‌توانست پیشنهادی عاقلانه بدهد، پادشاه او را در سخن گفتن آزاد می‌گذاشت، و هم کسانی را که به او پندهای خردمندانه می‌دادند محترم می‌داشت. این آزادی و دوستی و تبادل نظرسبب شده بود ،که کشور رشد کند و روز به روز آبادان شود؛ امّا این رشد و شکفتگی در زمان پادشاهی کامبوجیه از میان رفت، و در عصرداریوش دوباره پدیدار شد...؛ گمان می‌رود که کوروش با اینکه سرداری بزرگ و میهن‌پرست بود، به تربیّت فرزندان و ادارهٔ امور خانهٔ خود اعتنایی نداشت. (خلاصه اینکه تربیّت اولاد به دست زنان درباری افتاد که آنها را پروردند...؛ و پس از شرح جنگ‌های ایران و یونان با اشاره به سیرت‌های کوروش و داریوش و جانشینان ایشان،گوید (۶۹۹) اگر به سرگذشت ما و ایرانیان نیک بنگرید، خواهید دید که هر دو از پای درآمده و تباه شده‌ایم: ایرانیان بدان سبب که ملّت را به پایین‌ترین مرتبهٔ بردگی تنزّل دادند، و ما (یونانیان) بدان علّت که آزادی بی‌اندازه به مردم دادیم، همین خود دلیل کافی نیست بر اینکه ادّعای پیشین ما در این باره راست بوده است؟ آنگاه، افلاطون (۷۰۹) واضع قوانین را حوادث اجتماعی می‌داند، که هم به موجب تحوّلات اجتماعی تغییر می‌کنند. (به لحاظ افلاطون هیچ قانونی ثابت و لایتغیّر نیست) و گوید (بند ۷۱۰) برقرار ساختن حکومت قانون در کشور وقتی میسّر است ، که در آنجا قانونگذاری به معنی راستین وجود داشته باشد، و اتّفاقی نیک سبب شود که مقتدرترین افراد جامعه با

او متّحد گردند. قوانین (۷۱۴) را اصحاب قدرت و به مصلحت خود وضع می‌کنند، لذا هر یک از هفت قاعدهٔ حکومت (که پیشتر گذشت) قوانین را به نفع خود وضع یا تفسیر می‌کنند؛ و می‌گوید که الحقّ لمن غلب. (۸۱۸) قانونگذاری منشأیی جز هنر ندارد، از طبیعت به کلّی بی‌بهره است؛ و (۹۶۲) قانون هدفی جز فضیلت انسانی ندارد. همچنین، افلاطون بعید نمی‌داند (۷۰۴) که شهریار نیک‌منش به آسانی می‌تواند بهترین حکومت را در کشور برقرار کند، و در کتاب پنجم (۷۳۳) برنامهٔ قانونگذاری و (۷۳۹) سازمان کمال مطلوب و اینکه (۷۳۹) ثروت و فضیلت مانعةالجمع‌اَند و (۷۴۱) ثروت مایهٔ نزاع است؛ آنگاه طیّ کتاب یازدهم از جمله (۹۱۳) به شرح «قانون مدنی» پرداخته است.[1]

اینکه افلاطون «شهریاری» نیک‌منش (ـ وهومنه) را بهترین فرمانروایی یاد کرده، همان است که (گویند) آشکارا تحت تأثیر «آیین شهریاری» یا «شاهی آرمانی» (ـ خشتره وئیره) ایرانیان قرار گرفته؛ فلذا هم دانشمندان اروپایی در این خصوص کتاب‌ها نوشته‌اند، هم دانشمندان ایرانی در باب «آرمانشهر» موصوف به تحقیق پرداخته‌اند، از جمله شهر زیبای افلاطون (تألیف دکتر فتح‌اللّه مجتبائی) که اینک از بحث ما بیرون است. امّا کتاب جمهوری افلاطون به عنوان السیاسة با نقل حُنَین بن اسحاق عبادی، امروزه یک ترجمهٔ یکسره ناساز با اصل یونانی، پولیتاست و دال بر مقصود نیست؛ ولی کتاب النوامیس (قوانین) که نیز حنین بن اسحاق و یحیی بن عدی به سریانی و عربی ترجمه کرده‌اند، ابونصر فارابی «جوامع» (= گزینه‌ای) از آن به عنوان تلخیص النوامیس افلاطون ساخته که وجود دارد و چاپ هم شده، در تألیف کتاب مدینهٔ فاضله خویش هم از آن بهره برده

---

۱. دورهٔ آثار افلاطون، ترجمهٔ محمّدحسن لطفی، جلد هفتم (ـ قوانین)، صص ۲۱۱۳-۲۱۱۵، ۲۱۱۹-۲۱۲۰، ۲۱۲۷-۲۱۳۸، ۲۱۴۱، ۲۱۴۷، ۲۳۴۷ و ۲۴۴۰.

است.[۱] آنگاه ابوجعفر احمد بن یوسف مصری (م ۳۴۰ هـ ق) که در «سیرهٔ» شاهان طولونی مصر کتاب‌ها نوشته، کتابی به عنوان العهود الیونانیة بر اساس کتاب‌های السیاسة و النوامیس افلاطون تألیف کرده، که متضمّن سیرت امپراتور دانشمند و فرهیختهٔ رومی «هادریان» (ن ۱س ۲م) هم باشد. این کتاب در حقیقت واکنشی در برابر تفوّق شعوبیّت ایرانی است، ظاهراً بر ردّ مردی ایرانی‌گرایِ متعصّب نوشته آمده که ایرانیان را در امور شهریاری و فرمداری، سیاسترانی و دولتمداریِ بر یونانیان تفضیل و ترجیح می‌نهاده است؛ چنان که درمقدّمه گوید ایرانیان حسن سیرت و رجحان رأی و تملک هویٰ و نفس را برشمرده‌اند، امّا هم ایشان یونانیان را به سبب فقدان این صفات طعن و نقض کرده‌اند. از سخنان وی برمی‌آید که کارزار میان ایران‌گرایان و یونان‌گرایان، طیّ سده‌های سوم و چهارم (هجری قمری) شدید بوده است، چه همین کتاب العهود الیونانیة در واقع خود نتیجهٔ شعوبیّت یونانی درجهان اسلام می‌باشد؛ منتها کارزار میان آن دو گره همانا یک درگیری عقلی و روحی بود، که البتّه شائبهٔ نژادپرستی و یا انگیزهٔ دینی در آن دیده نمی‌شود.[۲]

امّا ارسطو که نیز کتاب سیاست نوشته و معروف است، باید گفت آنچه در جهان اسلام (سده‌های نخستین) بدو نسبت یافته، یک کتاب منحول به عنوان سرّالاسرار (السیاسة فی تدبیر الریاسه) است، که مجموع خطابات و وصایای سیاسی به «اسکندر» مقدونی، ظاهراً مبتنی بر همان نامه‌های مشهور ارسطو به اوست. ما بعداً در این خصوص اشارت‌ها و گفتاوردها خواهیم نمود، اینک برحسب اشارات مورّخان فلسفه به اجمال باید گفت

---

۱. الاصول الیونانیة (عبدالرحمن بدوی)، صص ۹، ۷۲ و ۷۳ / بیست گفتار (دکتر محقّق)، صص ۳۴۵-۳۵۶.

۲. العود الیونانیة (در) کتاب الاصول الیونانیة، طبع عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۵۴م، صص ۳، ۷-۸، ۱۰، ۲۶ و ۲۹.

که کتاب سیاست با یادآوری دولت آغاز می‌شود؛ دولت عالی‌ترین نوع «جامعه» است و هدف آن همانا خیر اعلیٰ است؛ از نظر ارسطو «دولت» بر فرد و خانواده مقدّم است، که به عنوان «کلّ» متصوّر (ارگانیزم) در مفهوم «جامعهٔ سیاسی » می‌باشد. ارسطو مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون را به دلایل گوناگون انتقاد می‌کند، نظام اشتراکی او را ـ که موجب منازعه دانسته ـ اسباب نگرانی می‌شمرد، از این‌رو مالکیّت خصوصی همراه با «گذشت» را فضیلت نام می‌گذارد. وی به مساوات اعتقادی ندارد و آن را جایز نمی‌شمارد، بلکه می‌گوید «مساوات امر نسبی و همان برخورداری شخص از حقوق خود است» که همان عدالت می‌باشد؛ و لازمهٔ عدالت هم «مساوات» نیست، بلکه صحیح همانا تسهیم به نسبت می‌باشد. درنظر وی بهترین شکل حکومت اوّلاً سلطنتی، پس از آن همانا حکومت «اشرافی» است.[1] در نزد ارسطو تقسیم افراد بشر به خواجگان و بردگان نه ارادی است و نه قسری (بلکه طبیعی است). طبیعت که افعال آن تابع غایات است، در اقالیم حارّهٔ آسیا مردمی پدید آورده است، که اگر چه از مهارت و کیاست برخوردارند، قدرت و قوّت به حدّ کفایت ندارند، و اینان بردگانند. تنها اقلیم یونان است که می‌تواند مردمی هم هوشیار و هم نیرومند پدید آورد، و اینان به حکم طبیعت ، نه به موجب قرارداد، آزادند. در نظر ارسطو (مانند افلاطون) تنوّع تأسیسات مدنی ناشی از آن است که، این تکالیف را ـ که ماهیّات آنها همواره ثابت است ـ می‌توان به انحاء مختلف در بین اهل مدینه تقسیم کرد. هرگاه افرادی آزاد و فاقد عایدات ـ که اکثر مردم چنانند ـ زمام کار را به دست گیرند، حکومت عامّه (Democracy) حاصل می‌آید که ممیّز آن آزادی و برابری است.

حکومت عامّه خود بر دو قسم است : (۱) در قسمی از آن حکومت با قانون است، (۲) در قسم دیگر عامّهٔ مردم با آراء متغیّر خویش حکومت

---

۱. تاریخ فلسفهٔ غرب (برتراند راسل)، ترجمهٔ دریابندری، ج ۱، صص ۳۴۶، ۳۵۰ و ۳۶۷.

می‌کنند. اگر قدرت به‌دست اغنیاء و نجبا بیفتد، حکومت چندنفری (Oligarchy) به میان می‌آید. در این حکومت هرچه تمرکز ثروت بیشتر شود میل به استبداد فزونی می‌جوید. پس یکی از علل اصلی تنوّع حکومت چگونگی تعادل ثروت است، اختلاف زیاد در ثروت ناچار منتهی به حکومت چندنفری می‌شود. غرض از تأسیس شدن مدینه این است که شرافت و فضیلت شهروندان تأمین گردد، این غرض حاصل نمی‌آید مگر از این راه که قدرت قوانین محرز باشد. قبل از ارسطو، سوفسطائیان مجموعه‌های از قوانین مدن ترتیب داده بودند، ارسطو به ادامهٔ کار آنها پرداخته و خود او نیز تاریخ تأسیسات مختلف را نگاشته است.[1] در همان کتاب السیاسة (منحول) قول ارسطو حاکی از آن است که «دولت» خدمتگزار «دین» می‌باشد، نه اینکه همچون نگرهٔ ایرانی (الدّین و الدولة توأمان) «دین» همزاد با «دولت» است : «هر پادشاهی که ملک خود را خدمتگزار دین ساخت، پس او سزاوار ریاست است؛ و هر شاهی که دین خود را خدمتگزار پادشاهی‌اَش کرد، پس او قانون را خوار نموده است؛ و هرکس که قانون را خوار کند، قانون او را بکشد؛ و من گویم که از دیرباز فیلسوفان پاک الاهی ـ که ما بر طریق ایشان رویم ـ گفته‌اند نخستین چیزی که بر پادشاه واجب است اینکه خود را ملزم به رعایت حدود خداوند نماید به تمامی، بدون فروگذاری چیزی از فرمان‌ها و بازدارش‌های آن حدود».[2] اکنون باید گفت که افلوطین اسکندرانی هم، که در دههٔ چهل سدهٔ سوم میلادی در شهر «رُم» به تدریس پرداخت، هوای تأسیس یک مدینه (بهین‌شهر) بر سرش افتاد؛ چه، نقشه کشید تا بلکه جمهوری افلاطون را در «کامپانیا» برپا کند، و برای این مقصود شهری تازه بسازد و نامش را پلاتونوپولیس (= افلاطون شهر) بگذارد. امپراتور «گوردیان»

۱. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ترجمه ع. داوودی، صص ۳۱۸ـ ۳۲۰.
۲. کتاب السیاسة فی تدبیر الرِیاسة، طبع عبدالرحمن بدوی، ص ۷۷.

سوم نخست با این نقشه موافق بود، لیکن سرانجام اجازهٔ خود را پس گرفت. عجیب به نظر می‌رسد که در آن زمان، چنان جایی نزدیک به شهر رُم برای ساختن یک شهر نوین وجود داشته است.[1]

ج) زمینهٔ ایرانی

در جهان اسلام باید گفت که اصل حکومت الاهی (تئوکراسی) با رحلت پیامبر (ص) به خاک سپرده شد، که هم رهبری سیاسی جامعهٔ مسلمانان و هم فرماندهی نظامی غازیان عرب را بر عهده داشت. «خلیفه» یا جانشین رسول اللّه برای همگان، پیش از هر چیز امیرالمؤمنین (= سرور دینی مؤمنان) بود. امّا تفسیر بعدی کلمهٔ «خلیفه» به جانشینی خدا در روی زمین، که از بیخ و بن با اسلام آغازین مغایرت داشت، بایستی خلیفه را جایگزین شهریاران آتش پرست (زردشتی) ایران و خاج‌پرست (مسیحی) روم گرداند.[2] سقوط بنی‌امیه (۱۳۳ هـ ق) برای همیشه به یگانگی جهان اسلام پایان داد، درعصر نخستین عبّاسی نگره‌ها بسیار و گونه‌گون شد، شکاف میان اصحاب نظر (ــ متکلّمان) با حدیث‌گرایان فزونی گرفت؛ و از کیش‌های کلامی آیین‌مند به ویژه معتزله، در میان شیعیان نافذ و جای‌نشین «قدرگرایی» شد. این کیش که بر پایهٔ عقلی استوار گردید، از روزگار مأمون تا متوکل با تأیید خلیفگان، خود به مثابت ایدئولوژی دولتی ثبات یافت. معتزلیان که قائل به «اختیار» آدمی بودند، با روی‌آوردن به فلسفه و آمیختن آن با کلام، در جزو اصول خمسهٔ خویش «عدل» را نیز مطرح نمودند، که جزو اصول اعتقادی شیعه نیز به شمار آمد؛ اصلی بس مهم و نافذ در سراسر جنبش‌های فکری و سیاسی ـ اجتماعی، که کار پایهٔ بنیادی مردم ایران زمین تا این زمان، هم از حیث کامشهری و هم به جهت

---

۱. تاریخ فلسفهٔ غرب (برتراند راسل)، ترجمهٔ دریابندری، ج ۱، ص ۵۵۵.

۲. خلیفه و سلطان (و . و . بارتولد)، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۸ش، صص ۹ و ۱۶.

عمل انقلابی بوده است.[۱] بدین سان، عقل و عدل دو مقولهٔ نظری، در اصول «فقه» و «دین» شیعهٔ ایرانی، هم از نگره‌های پیش از اسلامی ایرانیان، یکسره کارکردهای سیاسی وکامشهری ویژه و نوین، خواه در مسئله حکومت به عنوان «امامت» یا در موضوع مهدویّت پیدا کرد. ذهن ایرانی پس از آنکه با محیط سیاسی اسلام سازگار شد، آزادی درونی خود را بازجُست؛ و به الهام از فلسفهٔ یونانی آغاز تعقّل کرد، و خود را داور حقیقت یافت. ایرانیان فلسفهٔ یونانی را با شوق فراوان مطالعه و جذب کردند، و با شور عقلی تازه‌ای که از این راه یافتند، بی‌درنگ به نقد توحید اسلام پرداختند. خردگرایان اعتزالی از لحاظ فلسفی «مادّه‌گرای» بودند، و از حیث دینی به خدایی فیلسوف‌پسند باور داشتند.[۲]

اندیشهٔ فرمانروایی در جهان اسلام ـ یعنی ـ هنگامی که عنوان شاه شاهان پیش از اسلام فرمانروایان پارسی دوبار زنده گردید، محتوایی تازه یافت؛ دورانی که حکومت دنیوی از خلفای تازی به فرمانروایان ایرانی نژاد و سپس ترک‌نژاد بازگشت و روزگاری که این فرمانروایان خود را «ظلّ اللّه فی‌الارضین» نامیدند. نزدیک به دوران سامانی واژهٔ «سلطان» هم اهمیّت تازه یافت، این واژه که هم در قرآن و هم در نخستین سده‌های اسلام، به‌طور کلّی تنها برای نشان دادنِ مفهوم مطلق فرمانروایی به‌کار رفته، هنوز هم بدین مفهوم باقی است. کلمهٔ سلطان در قبال «امام»، یعنی مقام مذهبی، برا ی نشان دادن نمایندهٔ یگانهٔ حکومت دنیوی به‌کاررفته است. فاطمیان مصر این برتری را بر عبّاسیان بغداد داشتند، که در عین حال هم از منزلت سلطنت و هم از امامت برخوردار بودند. رویدادهای دیگر به حکومت دنیوی چنان درخششی داد، که تا آن روزگار مانندش در جهان اسلام نبود. چه، همپای «خلیفه» همچون «امام»، «شاه» و «سلطان»

---

۱. تاریخ الفلسفة فی الاسلام (دی‌بور)، ترجمهٔ عبدالهادی ابوریده، صص ۹۷-۹۹.
۲. سیر فلسفه در ایران (اقبال لاهوری)، ترجمهٔ آریان‌پور، صص ۳۲ و ۳۶.

نیز حضور داشت؛ و همان مردمی که خلیفه را پیشوای روحانی خود می‌دانستند، گوش به فرمان او بودند. تا زمانی که سلطهٔ جهان‌بینی دینی بر جای بود، امکان پدید آمدن علاقه‌مندی یا بی‌علاقگی ناخودآگاه ملّی هم وجود داشت.[1] در مورد ایرانیان و ایرانزمین همدوشی سلطه‌های دینی و دنیایی را، خواه در اعصار پیش از اسلام یا در دوران اسلامی، هرگز نباید نادیده گرفت؛ و باید دانست که مقام «خلیفه» و امام به ویژه در مسئلهٔ «امامت»، صرفاً نماد و نمود روحانی و مرجع دینی بوده که جنبهٔ سیاسی هم داشته است. از این رو در بیان هریک از این دو جنبه، یا تبیین حکومت دینی و دنیایی در سده‌های نخستین اسلامی، کتاب‌های السیاسة و الامامة چندی نوشته آمد؛ و هم از جهت قواعد و اصول حکومت و فرمداری کتاب‌های احکام سلطانیة چندی، عمدةً بر اساس آیین‌های کشورداری ایرانیان تألیف گردید. با گرایش به تعقّل فلسفی از زمان خلفای اوّلیهٔ عبّاسی هم، که کتاب‌های حکمای یونان آغاز به ترجمهٔ عربی نهاد؛ چنان که اشاره رفت در باب «سیاست» مدنی نیز حسب قواعد یونانی آثاری پدید آمد. پیش از فارابی همانا ابواسحاق کندی فیلسوف، کتاب‌های فی الریاسة و فی سیاسة العامة داشته است.

در کتاب‌های سیاسی یونانی از جمله نوامیس افلاطون که اشاره رفت، چنان که از ترجمهٔ عربی آن به نقل آمده است، قانون شریعت در سایهٔ اراده نسبت به افعال جزیی محترم می‌باشد. امّا اینکه گروهی گمان برده‌اند که بین «شریعت» و «سیاست» فرقی نباشد، باید گفت فرق میان آن دو در مبتدا و فعل و انفعال و نهایت بسیار است؛ زیرا سیاست حرکتی است که مبداء آن از نفس جزیی تابع حسن اختیار اشخاص بشری است، که بر نظام اصلاحگر اجتماع ایشان گرد می‌آید؛ و شریعت حرکتی است که مبتدای آن نهایت سیاست است؛ شریعت همان است که نفس و قوای آن

---

۱. خلیفه و سلطان (بارتولد)، ترجمهٔ ایزدی، صص ۸، ۲۰-۲۲ و ۲۴.

را به آنچه در عالم ترکیب، از مواصلت با نظام کلّ موکّل شده به جنبش در می‌آورد. افلاطون صناعت (فن) عملی مدنی و شهریاری را تبیین نموده، معنای شهریار (ملک) و «مدنی» را بیان داشته؛ آنگاه تصریح کرده است که انسان فیلسوف و انسان شهریار یک چیز است.[۱] دانسته است که نظام حکومت در اسلام، از صورت سادهٔ خود در عهد خلفای راشد، به نظام حکومت مطلقه فرگشت یافت؛ قواعد آن به فضل آثار فارسی و یونانی، حسب مقتضیّات سیاسی تحکیم شد؛ مانند کتاب‌های التاج و الآیین ابن‌مقفع، و کتاب‌های سیاست و نوامیس یونانی که گذشت. امّا معانی دموکراسی و آزادی سیاسی، برابری و دادگری که افلاطون آورده، ارسطو هم آنها را تحلیل نموده، نویسندگان سیاسی آنها را نیز ستوده‌اند، هرگز در میان شاهان مشرق بازتابی نداشته است. یونان‌گرایان اغلب از مسیحیان یا نصرانیان اسلام آورده، ایران‌گرایان هم اغلب از تبار زردشتیان یا مانویان و مزدکیان بوده‌اند. گذشته از کتاب‌های افلاطون و ارسطو و دیگر بزرگان یونان، کتاب‌های منسوب به هوشنگ و زردشت و تنسر و دیگر بزرگان ایران، همانا کاشف از طول مدّت تقدّم ایرانیان در آداب ملک و سیاست می‌باشد. نظام حکومتی اسلام در آغاز خلافت عبّاسی به صورت سلطنتی مطلق درآمد، امویان دمشق هم برای ایجاد یک نظام دولتی به شیوهٔ رومی کوشیدند؛ چنان‌که در عصر مأمون دو نمونهٔ برجستهٔ سلطنت مطلقه بود: یکی نظام بیزانسی (رومی) و دیگر نظام ساسانی(ایرانی).

گویند که طبیعی است در ابتدای امر به نظام ایرانی عنایت شود، زیرا که انقلاب ایرانیان منجر به روی کارآمدن دولت عبّاسی گردید، و نیز خلافت عبّاسی بر همان سرزمین‌های امپراتوری بزرگ ساسانی برپا شد. کتاب‌های سیاسی ایرانی هم که به عربی نقل گردید، هدف از آنها برقراری قواعد نظام حکومتی جدید، و بنای فلسفهٔ سیاسی بر پایهٔ آیین

---

۱. افلاطون فی الاسلام (عبدالرحمن بدوی)، صص ۱۷ و ۱۹۹.

ایرانی بود. شعوبی‌گری ایرانی هم در سیاست، چنان که گفته‌اند «ایرانیان را سیاست و آداب و حدود و رسوم است»، ناگزیر تفوّق پیدا کرد.[۱] آیین معتزله (آزادی‌گرایی) ایرانی هم که پیشتر یاد شد، نظام خردگرایی جهان اسلام را بنیاد گذاشت. لیکن دیری نپایید که به قول «دی‌بور» بسیاری از همان اندیشمندان، از گذشت روزگار این درس را آموختند که: «آمادگی جماعت‌های انسانی، برای پذیرش دینی که از سوی خدایی والا انگاشته می‌شود، بسی بیشتر از آمادگی آنان، از برای پذیرش کیشی خردگرا و مبتنی بر عقل است».[۲] هم در این معنا «جوئل کرمر» گوید که کیفیّت ذاتی زندگی متشکل در "Polis" (= مدینه) هیچ تأثیری درمیان مسلمانان نگذاشته بود، هیچ درکی از "Paideia" (= ورزشگاه) منتقل نشده بود؛ نظر یونانیان را در خصوص ساختار و کار عالَم، کارِ جهانی نامخلوق و لایتغیّر و ازلی و ابدی، مستقل از خدای خالق درنیافته بودند. رنسانس یا انسان‌گرایی، یعنی، روی آوردن اساسی به باستان کلاسیک، در سرتاسر قرون اوّلیهٔ اسلامی هیچگاه صورت نبست؛ و به استثنای محمّد بن زکریای رازی یا ــ بعدها ــ ابن‌رشد اندلسی، کسی نتوانست از آن جانی تازه بسازد یا حتّی آن را آرزو کند. تحلیل کرمر از «بی‌استعدادی مشهور جهان اسلام برای قبول شخصیّت‌های اصلی یونانی مآبی» با توصیفی کلیشه‌ای از «تفکر عامّ شرقی در محدوده‌های تنگ و بسته» و «انزوا طلبی روح سامی» همراه است. مقاومت در برابر نظام‌های ترکیبی و مهم‌تر از همه مخالفت با عقل‌گرایی را، از جمله گرایش آنان در کلّیات باقی و شرح‌نویسی بر ارسطو می‌داند.[۳] باری، پیشتر هم گذشت که نگرهٔ شاهی آرمانی ایرانیان که

---

۱. الاصول الیونانیة (عبدالرحمن بدوی)، صص ۵-۸، ۷۲-۷۴.

۲. تاریخ الفلسفة فی‌الاسلام، نقله محمّد ابوریده، ص ۱۰۶.

۳. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمهٔ محمّد سعید حنایی، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵ش، ص ۴۰۷.

در «آیین نامگ» های پهلوی آمده، در کتاب‌های آداب ملک و سیرالملوک (و بعد «سیاستنامه»های) دوران اسلامی، هم به عنوان نظریّهٔ سلطنت مطلقه بازگویی و پرداخت شده است.

اندیشهٔ سیاسی ایرانی که به تازگی با عنوان نگرهٔ «ایرانشهری» بازبینی شده (ونواقص جدّی دارد که اینجا محلّ ذکر آنها نباشد) همان «آیین شهریاری» یا «شاهی آرمانی» ایران باستان است، که در یک کلمه، مبتنی بر اصل اساسی «ملک و دین همزادند» می‌باشد. این اصل را در آغاز تأسیس شاهنشاهی ساسانی، اردشیر بابکان بنیانگذار آن دودمان در کارنامهٔ خود بیان کرده، که در متون و تواریخ عربی به عبارت «الدّین و الدولة توأمان» اشتهار یافته است؛ بعدها مؤبد «کرتیر» (در کتیبه‌های پهلوی) که گویند شاید همان «تنسر» (صاحب «نامهٔ» مشهور باشد)، و دیگر موبدان عهد ساسانی نیز همچون «فلسفهٔ سیاسی ایران» به توجیه یا تبیین آن پرداخته‌اند. یک چنین «فلسفه»ای (که ما این اصطلاح را درست نمی‌دانیم) یا درست‌تر نظریّهٔ (تئوری) سیاسی، به عنوان اصل اوّل قانون اساسی ایران زمین همانا فراخاسته از واقعیّت‌های عینی اجتماعی و واقعات و شرایط تاریخی پیدایی طبقات جامعه در عهد باستان بوده است. جای بحث و پیکاوی و تاریخچهٔ این نظریّه اینجا نیست، ولی حرف تازه‌ای که می‌توانیم در این خصوص بگوییم، اینکه ریشهٔ این نگرش همانا در «سومر» باستان است، که در پی شکل‌پذیری جامعهٔ «مدنی» فلاحتی و روندهای تکامل و تحوّلات اجتماعی در میانرودان جنوبی، نهاد «کهانت» (روحانیّت) همبر و همسری به‌عنوان نهاد پادشاهی یا «ملک»، امارت یا سلطنت و کشورداری در کنار خود یافت؛ روحانیّت یا دینیاری چون همزاد دیرینه‌تر و مقدّم بود، حسب «کارکرد» وجودی‌اَش که وساطت اجتماع و ـ به اصطلاح ـ شفاعت با خدایان و دم و دستگاه الاهی و ارتباط با عالم لاهوت هم داشت، این وظیفت را نیز پیدا کرد که سلطنت دنیایی شاهان و

حکومت ناسوتی فرمانروایان و دولتمداران را «تأیید» الاهی نماید؛ در زبان سومری(بابلی کهن) مفهوم تأیید الاهی را با لفظ «ملامو» بیان می‌کردند، که بعدها در عصر مادان به کلمهٔ «خورنه» (خرّه / فرّه) ترجمه شد (= فرّه ایزدی) و فرمانروایی که از «فرّهٔ ایزدی» (ملامو) برخوردار می‌گردید، یعنی از طرف دینیاران (روحانیت) زمان یا «مغان» ماد باستان تأیید الاهی می‌شد، همانا صاحب «خشتریته» می‌گردید ــ یعنی ــ «اقتدار سلطنتی» و «کشورداری» که بعدها این کلمه به صورت «شهریاری» تداول پیدا کرد.

همین شرح موجز که ما از پیشینهٔ آیین شهریاری ایران فرا نمودیم، بر ادوار تاریخی ایران دوران اسلامی هم، از انقلاب ضدّ اموی (ابومسلم خراسانی) و ظهور خلافت عبّاسی تا انقلاب مشروطه (و ظهور پهلوی) قابل تطبیق می‌باشد. چه، اینکه دستگاه «خلافت» اسلامی همان کارکرد یا وظیفت «نهاد» دینی را در کشور (امپراتوری اسلامی ایرانی مآب) دارا بود، امارت‌های خرد و بزرگ یا پادشاهی‌ها و دستگاه‌های سلطنت و سلطانی «توأم» با آن هم وظیفه «دولت» مداری و کشورداری را برعهده داشتند. مفهوم بنیانی و سیاسی کهن «فرّهٔ ایزدی» یا «مجد لاهوتی» به واسطهٔ مقام «خلیفة اللهی» (در ارتباط با نهاد دینمدار «خلافت» سنّی) در مقولهٔ «تأیید الاهی» (در مورد سلطان ـ المؤید من عنداللّه) و مسئلهٔ «عصمت» امام (ــ در موضوع «امامت» شیعی) حسب قاعدهٔ «لطف»، در نگرهٔ نورمحمّدی یا «ولایت» (ــ در موضوع «ولی‌اللهی» متصوّفان) و «تأیید الروح» (ــ در نزد عارفان خلافت ستیز) ترجمه و بیان گردید. ملاحظه می‌شود که بُنمایهٔ کهن ایرانی «همزادی دین و دولت» در نگره‌های سیاسی رایج و غالب سراسر اعصار تاریخی ایران (ــ آیین شهریاری / ایرانشهری) بر اساس اشکال یا وجوه بیانی« فرّهٔ ایزدی» (تأیید الاهی) یک اصل مشترک اِلیٰ یومنا هٰذا بوده، گواه بر آن همانا مسئلهٔ «دیانت و سیاست» امروزه می‌باشد، که

مباحث راجع به همبری و همزادی یا جدایی و ناهمبری آن دو هنوز هم ادامه دارد. بنابراین، هرکس که می‌خواهد تاریخ فلسفهٔ سیاسی ایران زمین را، حسب امور واقع و عینی داده‌های تاریخ اجتماعی، نه بر اساس «سیاست‌نامه»های کهن عربی و فارسی، بررسی و پژوهش و تحقیق علمی کند (خواه محقّق اروپایی یا ایرانی، خواه تحت عنوان «شاهی آرمانی» یا «ایرانشهری») بایستی همواره اصل «اتّحاد دین و دولت» (رابطهٔ روحانیّت و سیاست) را در همهٔ ادوار تاریخی الّا قلیلی استثناء در عهد آل‌بویه (که عصر خردگرایی و نوزایی فرهنگی بوده) تا عصر روشنگری یا انقلاب مشروطهٔ ایران مدّ نظر داشته باشد. از این مقدّمات اگر در موضوع مورد بحث بایستی نتیجه‌ای گرفت، چنان است که حکیم رازی در واقع با نفی «اتّحاد دین و فلسفه» در خصوص نگرهٔ سیاسی هم لابد «اتّحاد دین و سیاست » را برنمی‌تابد و باطل می‌داند. رازی از آن رو به سیاست مدنی (یونان) باور داشته، که آیین شهریاری «ایران» را هم ـ چون با «دین» همزاد و پیوسته بوده ـ مردود می‌شمارد. چه، آیین فَرْمداریی که همبر و هنباز با هرگونه «دین» و «شریعت» الاهی باشد، از نگاه خردگرایی و نظریّهٔ حکومت «عقل» انسانی فیلسوف ری بیهوده و باطل است.

بدین‌سان، رازی در آغاز عصر نوزایی فرهنگی ایران در دوران اسلامی، منادی وحید «جدایی فلسفه از دین» و یگانه‌نگره پرداز پیشاهنگ «جدایی دین از سیاست» یا استقلال «دولت» از خلافت سنّی و مبشّر «قوانین» مدنی به جای «شرایع» مذهبی بوده است. دانسته است که «خلفاء» اسلامی خود را منسوب به خاندان رسول(ص) و خلافت خویش را همان مقام «خلیفة اللهی» دانسته‌اند، یعنی وراثت «حقّ» نبوی و جانشینی خدا را به خود مربوط و منحصر داشته، همان صاحب امر (مذکور در قرآن) پنداشته‌اند که اطاعت از ایشان بر همگان واجب است. حکیم رازی همان طورکه بر ضدّ «انبیاء» و در ابطال نبوّت کتاب نوشته، به

نظر ما کتاب «سیر الخلفاء» را هم که مسعودی بغدادی یادکرده[۱] در مثالب خلیفگان و ابطال خلافت نوشته بوده‌است؛ و اگر چنین بوده باشد ــ که بسا همین است ــ در واقع بدان خواسته است، تا مسئلهٔ «خلافت» را که نماد اقتدار مذهبی و نمود «شریعت» الاهی و خود حکومت دینی بوده، هم ردّ و ابطال نماید، دقیقاً به همان قصد و غرض که ریشهٔ آن را در ابطال نبّوت زده است. رازی در آستانهٔ فروپاشی امپراتوری اسلامی ــ یعنی ــ خلافتِ تمام‌روای عبّاسی در قطر شرقی جهان اسلام قرار گرفته است؛ همان امپراتوری که به دولت‌های کوچک یا امارت‌های مستقل ملّی تجزیه شد، که مسعودی بغدادی (رفیق رازی) به درستی تمام آن را با حکومت‌های «ملوک طوائف» یا ــ به اصطلاح یونانی آن ــ «دیادوخی» پس از اسکندر مقدونی مقایسه کرده است. سازمان دولتی خلفای عبّاسی ــ که اشاره رفت ــ عین مال ساسانیان نبود، ولی ادامهٔ تکاملی آن به شمار تواند آمد، چون غالب نهادهای دولتی و مدنی ایران باستان ــ چنان که گذشت ــ از برای اعتلای عظمت اسلام مورد اقتباس و تقلید قرار گرفت، «تمدّن اسلامی» که استاد بارتولد شرح داده است، نظر به وجه غالب، در حقیقت «تمدّن ایرانی» است، از آن رو که مردان بزرگ دولت و مدنیّت ایرانی بوده‌اند. سامانیان در خراسان یک سازمان دولتی پیچیدهٔ ایرانی نهاد، متّکی بر سیاست تمرکزگرایی اداری پدید آوردند؛ هم آنان با دیلمیان که ظاهراً به توده‌های مردم متّکی بودند نیز اختلاف داشتند، دیلمیان (آل‌بویه) بیش از آنها در ارضای تمایلات ملّی کوشا بودند. ایرانیان غایت مقصود دولتمداری را در این می‌دانستند، که پادشاه پیش از هر چیز «کدخدای» خوبی برای کشور باشد، اصولاً به کارهای عمران و آبادی و توسعهٔ مدنی و دادگری بپردازد.[۲]

---

۱. مروج الذهب، طبع شارل پلّا، ج ۱، ص ۱۵.

۲. رش: گفتار «پ. اذکائی» (در) فصلنامهٔ ایران شناخت، ش ۹، تابستان ۱۳۷۷ش، صص

باری، دورهٔ فروپاشی خلافت عبّاسی در ایران زمین (سده‌های ۳ تا ۵) که مجالی برای رستاخیز عناصر ایرانی پدید آورد، دیلمان وکردان و لران در شمال و غرب ایران استقلال یافتند؛ خاندان بوییان دیلمی با همدستی خرّمیان و دیگر گروه‌های سیاسی شیعی و زردشتی، توانست تمام نواحی مزبور را تحت نفوذ درآورد؛ امیران دیلمی بسی مدبّرانه عوض تعرّض به اراضی دارالخلافه، ولی با مقهور ساختن «خلافت» در مرکز دارالاسلام (ـ بغداد) همانا در صدد احیای شاهنشاهی ایران برآمدند. عصر طلایی تمدّن اسلامی ـ که مطلقاً متسم به فرهنگ کهن‌مایه و دانش‌های ایرانیان است ـ هم با ظهور دولت بوییان در غرب و پادشاهی سامانیان در شرق، و در پی امارت‌های استیلای مستقل سلاله‌های ایرانی آغاز شد. دربار هریک از امیران دیلمی خود فرهنگستان علم و ادب بود، زندگی فرهنگی از مراکز قدیمی بغداد و بصره به شهرهای ایران (ریَ و اصفهان و همدان و شیراز و ...) انتقال یافت. اینکه حکیم رازی را همچون پیشتازان عصر «رنسانس» در اروپا برسنجیده‌اند، از آن روست که هم در طلیعهٔ عصر احیای فرهنگی ایران (آغاز سده ۴ هـ ق) محصول شرایط تاریخی و فرزند زمانهٔ خود بود. پیش‌بینی‌های سیاسی روشن‌بینان زمانه، یا پیشگویی دربارهٔ سقوط دولت‌ها و ظهور سلاله‌ها را قدیماً «ملاحم» می‌گفته‌اند، که در خصوص فروپاشی خلافت بنی‌العباس و برآیش «بنی‌بویه» هم در متون اخبار و آثار ادبی آن زمان، تحت عنوان ظهور «مهدی» یا علائم احکام نجوم مطالبی به دیده می‌آید؛ حتّی جالب توجّه آنکه داعی مشهور ابوحاتم اسماعیلی مناظر مصاحب با حکیم رازی، ملحمهٔ «قِران مشتری و زحل» (سال ۳۱۶ هـ ق) را نشانهٔ پایان حکومت اسلامی دانسته است.[۱] مرداویج زیاری که گفته‌اند مناظرهٔ حکیم رازی با ابوحاتم اسماعیلی در

---

۲۹۷ و ۲۹۹.

۱. رش : خلیفه و سلطان (بارتولد)، ص ۲۳ / احیای فرهنگی (کرمر)، ص ۱۱۵.

«ری» (گویا به سال ۳۱۱ هـ ق) در حضور او صورت گرفته، آشکار و نهان اندیشه‌های ایران‌پرستانه داشته است؛ او با ادّعای سلطنت نیاکانی ظاهراً امیدوار بود، که «دولة العجم» را جایگزین «دولة العرب» کند؛ هم او بود که می‌خواست سیاست ــ به اصطلاح ــ ایرانشهری، یا همان آیین شهریاری «شاهی آرمانی» ایران را احیا کند.

عصر رنسانس اسلامی در عهد آل‌بویه به اسم «میان پردهٔ ایرانی» آوازه یافته، البتّه سامانیان را مسئول نوزایی فرهنگ ایرانی دانسته‌اند، منتها بوییان بیشتر بر نوزایی اندیشهٔ سیاسی ایران مؤثر شده‌اند. تقسیم قدرت میان امیر دیلمی و خلیفهٔ عبّاسی، به معنای جدایی کامل دین و دولت نبود، بلکه امیر با اتکاء به اقتدار الاهی خلیفه و تأیید او حکومت می‌کرد. نسبت بین امیر و خلیفه در عصر بوییان، همانند همان وضع و ترتیب در امپراتوری روم شرقی (سدهٔ ۵. م) می‌بود، که امپراتور تاج خود را از اسقف قسطنطنیه می‌گرفت. فیلسوفان ایرانی دربارهٔ سلطنت، برحسب منشأ الاهی حکومت دنیوی تأکید می‌ورزیدند؛ شعار ایران قدیم مبنی بر اینکه «دیانت و سلطنت همزادند»، در این دوره غالباً به زبان می‌آمد و به تحقّق رسیده بود. این همزادی راه را برای امپراتوری سلجوقی هموار ساخت، که سلطان فرمانروای مطلق و خلیفه مقامی تشریفی شد، هم در این دوره «اتّحاد دین و دولت» از نو صورت پذیرفت. جوئل کرمر که کتاب جامع و نافع احیای فرهنگی در عهد آل بویه را نوشته، صفات ممیّزهٔ این دورهٔ تاریخی بی‌بازگشت ایران از جمله روحیهٔ «جهان وطنی» اندیشمندان، «دین گریزی و دنیاخواهی» مردم و «انسان‌گرایی فلسفی» عصر را بررسی کرده، می‌افزاید که روی کار آمدن خاندان شیعی مذهب آل‌بویه، و همزمانی آن با شکوفایی فرهنگ پرمایه‌ای ــ که صاحبنظران و وظیفه‌خواران آن غالباً از مسلمانان غیرسنّی یا همانا از غیرمسلمانان بودند ــ امری اتّفاقی نیست. وسعت نظری راکه به این شکوفایی فرهنگی مدد

رسانید، نیز می‌توان به ایرانی بودن اعضای آن خاندان و نمایندگان آن نسبت داد. قبول فرهنگ ایرانی پیش از اسلام، نگرش مثبت نسبت به میراث فرهنگی سایر تمدّن‌های بزرگ قبل از اسلام را هم تقویت می‌کرد. نمونه‌وار باید ابوعلی مسکویهٔ رازی (زردشتی‌تبار) ایران‌دوست را یاد کرد، که شیفتهٔ حکمت باستانی ایران و نیز حکمت سایر ملل قدیم بود، جای شگفتی نیست که مسکویهٔ انسان‌گرا نیز مذهب شیعی داشت.[1] استاد بارتولد نیز در بیان علل ترقّی ایران دورهٔ اسلامی، شیعه‌گری و ایرانی‌گری را هم از بدایت امر یکی دانسته؛ گوید که شیعه‌گری هم از ابتدا شکل ایرانی «مذهب» بوده، اعتقاد شیعی و شعوبی غالباً بازگرد به گذشته‌ها می‌باشد. به علاوه، اصلاً تشیّع از زمان قدیم مذهب توده‌های ملّت گردید، چندان که تحت لوای تشیّع نهضت‌های ملّی متعدّد در ایران به وقوع پیوسته است.[2]

دانسته است که مسئلهٔ «امامت» از ارکان تفکّر شیعی است، در یک کلمه «امام» رئیس سیاسی مدینهٔ دینی است، که مقام آن را در جامعهٔ مدنی «حکیم» برعهده دارد. شهرستانی در قاعدهٔ نوزدهم (اثبات نبوّت) گوید که برهمنان و صابیان، موضوع نبوّت را در قول به «عقل» بازگفته‌اند، معتزلیان و گروهی از شیعیان وجود نبوّت‌ها را به لحاظ عقلی از جهت «لطف» واجب دانند. آنگاه وی از برای پیغمبران هم «عصمت الاهی» قائل شده، دربارهٔ «امامت» گوید که هرچند از اصول اعتقادی نیست، تا در آن نظر به طریق قطع و یقین ابراز شود، لیکن همهٔ فرقه‌ها در وجوب نصب آن از طرف خدای تعالیٰ اتّفاق‌نظر دارند، تا احکام ایشان را اجرا و حدودشان را اقامه نماید، داد مظلوم از ظالم بستاند... (الخ). آنگاه بر وجوب امامت

---

۱. احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه، ترجمهٔ محمّدسعید حنائی، صص ۱۹، ۴۴ - ۴۷، ۶۸، ۷۴، ۷۷، ۸۲ و ۸۳.

۲. رش: گفتار «پ. اذکائی» (در) فصلنامهٔ ایران شناخت، ش ۹، تابستان ۱۳۷۷ش، ص ۲۹۸.

دلیل آورده است که تمامی امّت از صدر اوّل (ـ خلیفه ابوبکر) تا زمان ما همداستانند، که جایز نباشد روی زمین از یک امام قائم به امر تهی باشد. امّا اینکه تعیین «امام» یا ثابت به نصّ است یا به اجماع، در این باب اختلاف است ...؛ قطع نظر از اینکه گروهی اصلاً امامت را غیرواجب دانند، و گویند که وجود یک «رئیس» با وظایف معیّن کافی است. امّا شیعیان امامت را به لحاظ عقلی و شرعی واجب شمرند، همان‌طور که نبوّت را به حیث فطرت عقلی واجب دانند. شهرستانی که خود باطناً شیعی و اسماعیلی مذهب بوده، بر امامت به نصّ برهان آورده است؛ ولی با طعن و کنایه به فرقهٔ امامیّه گوید که اینان امامت به «تعیین» و بدون «نصّ» را، نظر به بدگویی‌شان از صحابهٔ رسول (ص) قبول ندارند. زیدیان هم امامت منقول را همراه با «قیام» فاضل، و استحقاق امامت را با چهار خصلت قائل بوده باشند.[۱] دو نکته که بایستی در اینجا افزود: یکی مقولهٔ «عصمت» امام است (ـ در موضوع «امام معصوم») که پیشتر اشاره کردیم، همان مسئلهٔ «فرّهٔ ایزدی» (مجد لاهوتی) ایرانیان قدیم باشد، یا تأیید الروح و تأیید الاهی در نزد شیعیان و عارفان که داستان بس مفصّل دارد؛ ابوالحسن عامری گوید که موضوع ولایت و عصمت، خود برحسب اتّفاق جمع در اعتقاد به آنهاست.[۲] دیگر موضوع «لطف» الاهی برحسب اعتقاد شیعیان، که از سوی خداوند شامل حال بندگان می‌گردد؛ همان مفهوم «عنایت» است که از جمله در نزد ابن‌سینا معادل با "Providence" اروپایی، به معنای احاطهٔ علم اوّل (خداوند) بر کلّ باشد، که نظام ممکنهٔ عالم از آن فیض می‌یابد؛ سرچشمهٔ «عنایت» الاهی همان هستی نخستین است، از جهت نظام نیکوی جهان و کمال آن تا حدّ امکان».[۳]

---

۱. نهایة الاقدام فی علم الکلام، طبع گیوم، صص ۴۱۷ ، ۴۲۷، ۴۷۸ ـ ۴۸۰ ، ۴۸۴ ـ ۴۸۵ و ۴۸۷.
۲. الاعلام بمناقب الاسلام، ص ۲۲۷.
۳. رش: برخی بررسی‌ها دربارهٔ جهان‌بینی‌ها (احسان طبری)، ص ۲۲۷.

امّا نظریّهٔ سیاسی اسماعیلیان که هم از فِرَق شیعه بودند، در موضوع امامت تنها به اشاره و اجمال توان گفت که به قول ابن‌جوزی: «باطنیان عقل را بس نمی‌دانند، پس قول امام معصوم را هم داخل در نظر کردند».[۱] مراد همان «تعلیم امام» است که جای حکم «عقل» فلسفی را گرفته، در اصطلاح اسماعیلی «ولایت» هم به معنای سرسپردگی به امام و تصدیق مرجعیّت و حجیّت اوست. عقیدهٔ پرداخت شدهٔ اسماعیلی دربارهٔ «قائم» و آموزهٔ «امام» چنان که در موضوع کلّی «پیامبرشناسی» ابوحاتم رازی بیان گردیده، همانا پاسخ به اوضاع و احوال دینی ـ سیاسی آن روزگار است.[۲] زنده‌یاد دکتر «طه حسین» مصری در بیان علّت سیاسی «آمیختن دین با فلسفه» در نزد اسماعیلیّه، گوید که آنان با برهم زدن نظام عقلی و فکری متعارف، می‌خواستند نظام سیاسی و اجتماعی را ـ که از آن ناراضی بودند ـ برهم زنند.[۳] مقام «قائد» قائم در نزد ایشان بالاتر از مقام «نبی» است (چنان که در نظام فلکی‌شان آمده) و این همه به لحاظ مقاصد سیاسی، بسا که از باب «مصلحت‌اندیشی» عملگرانه بوده باشد.[۴] به هرحال، اسماعیلیّهٔ ایران خلفای فاطمی مصر راهمان «امام» قائم می‌دانستند، که تبار ایشان از «عبیدالله مهدی» به آل البیت رسول (ص) می‌پیوندد؛ هر چند که خلفای عبّاسی بغداد این موضوع را نپذیرفته، ایشان را از تبار گروهی از مجوسان ایران دانسته‌اند.[۵] امّا داستان «خداسازی» اسماعیلیان از خلفا (امامان) فاطمی که پیشتر هم به مناسبت یادکرده‌ایم، هم از اشعار و مدایح اغراق آمیز ایشان دربارهٔ آنان برمی‌آید؛[۶] و هم از سلسله مراتب

---

۱. تلبیس ابلیس، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی، ص ۸۷.
۲. کتاب الاصلاح، طبع دکتر محقّق، مقدّمه (شین نوموتو)، ص ۳۹.
۳. بیست گفتار (دکتر محقّق)، ص ۲۳۷.
۴. نک: فارابی (دکتر رضا داوری)، صص ۴۲ و ۴۳.
۵. رش: بیست گفتار (دکتر محقّق)، صص ۲۵۴ و ۲۵۶.
۶. رش: فیلسوف ری (دکتر محقّق)، ص ۴۹ / بیست گفتار (همو)، صص ۲۳۵ ـ ۲۳۷ و ۲۷۴.

عقول عشرهٔ اِبداعی (فلسفی؟!) ایشان و انطباق آن با سپهر اختران هفتگانه و طبقات آسمان (و دیگر «هفت»ها!) و تطبیق اجزاء عالم کبیر و عالم صغیر در نگرهٔ پیامبرشناسی و امام‌شناسی و جز اینها،[۱] که هیچ کس بهتر از ابن‌جوزی اینها را وصف و مسخره نکرده است؛[۲] ولی سیّد مرتضی رازی در باب «ذکر مقالات فلاسفه»، چنان رُک و پوست کنده ـ که آدم حظّ می‌کند ـ گوید این حرف‌ها را ابونصر فارابی در کتابی آورده است که آن را قرآن فلاسفه گویند.[۳]

داوری سخت و انتقادی ما نسبت به اسماعیلیّهٔ ایران، صرفاً از موضع دفاع فلسفی حکیم رازی است به طور اخصّ، و دفاع از استقلال «فلسفه» و جدایی آن از کلام دینی به طور اعمّ؛ وگرنه به لحاظ تاریخ سیاسی میهن‌مان ایران، هواداری محقّقانه از جنبش‌های رهایی بخش ملّی، از جهت تخالف با خلافت «سنّی» مقرون با سلطهٔ اجنبی، و از باب شعوبی‌گری سیاسی و فرهنگی ما هرگز با کارپایهٔ انقلابی اسماعیلیّهٔ قدیم ایران سرناسازگاری نداشته، ازنگاه تاریخگرایی و داوری تاریخی هم نمی‌توانیم داشته باشیم؛ فلذا برای آنکه «زهر» طعن و نقدهای خویش را نسبت به جماعت اسماعیلیّه بگیریم، هم در این بهر از بررسی «سیاست مدنی» حکیم رازی، یکی از منصفانه‌ترین داوری‌ها را ـ که عجالةً در این خصوص به نظرمان رسیده ـ از زبان شادروان فیلسوف علّامه اقبال لاهوری اجمالاً به نقل می‌آوریم:

آیین اسماعیلی که جنبشی ایرانی بود، کوشید آزاداندیشی

---

۱. رش: خوان الاخوان (ناصر خسرو)، ص ۱۵۶ / وجه دین (همو)، صص ۶۴ ـ ۶۵، ۲۴۵ ـ ۲۴۶، ۲۵۶ ـ ۲۵۷ / زاد المسافرین (همو)، صص ۴۷۶ ـ ۴۸۱ / کتاب الاصلاح (ابوحاتم)، مقدّمه، ص ۳۹ / بیست گفتار (محقّق)، ص ۲۳۶.
۲. تلبیس ابلیس، ترجمهٔ ذکاوتی، صص ۸۱ ـ ۸۲.
۳. تبصرة العوام، طبع اقبال، ص ۵.

خود را با دین آشتی دهد (میان آنان با اخوان صفا پیوند بود). آیین اسماعیلی واکنشی بود در برابر قدرت حاکم، که باید آن را یکی از جنبه‌های مبارزهٔ پایداری متفکّران مستقلّ ایرانی، بر ضدّ آرمان‌های دینی و سیاسی اسلام دانست. این آیین اساساً یکی از وجوه مذهب شیعه بود که به گونه‌ای "جهان میهنی" درآمد، نظام همبافت آن با تار و پودهای گوناگون از فلسفهٔ فیثاغوری و چیزهای راز و رمزی دیگر مقبول ذهن ایرانی افتاد. مانند اخوان‌صفا همهٔ افکار بارز عصر را در زیر پوشش آیین امامت گردآورد، با فلسفهٔ یونانی و مسیحیّت و آیین مانوی و افکار معتزلی و تصوّف و معتقدات مرتدان ایرانی، و با نظریّهٔ تجسّد مجرّدات (ذهنی) مذهب تهوّرآمیز خود را آراست. مطابق این مذهب "امام" یا رهبر اسماعیلیان "عقل کلّی" مجسّم است، که به تدریج جنبه‌های گوناگون حقیقت را بر مبتدیان مکشوف می‌سازد. عقل کلّی در هر عصری به فرا خور رشد فکری مردم، تا درجه‌ای در شخص "امام" تجسّد می‌یابد. از ظهور و تحوّل مذهب اسماعیلی به خوبی برمی‌آید، که جریان آزاداندیشی از بیم آنکه مبادا در راه تکامل روزافزون خود، دستخوش انهدام گردد، جویای پایگاهی استوار شد، ولی بر اثر طنز سرنوشت بر پایگاهی دست یافت، که یکسره موجودیّت آن را به خطر انداخت. آیین امامت که هنوز از شور نیافتاده بود، آزاد اندیشی زمان را چون کودکی بی‌کس به فرزندی برگزید، و با این کار جذب تمام معارف گذشته و حال و آینده را برای خود ممکن ساخت.

بدبختانه بستگی فرقهٔ اسماعیلیّه به سیاست آن عصر، باعث

گمراهی بسیاری از محقّقان شده است؛ چه اینان آیین اسماعیلی را توطئهٔ ایرانی نیرومندی برای برانداختن قدرت سیاسی عرب دانسته، دستگاه دینی اسماعیلی را که از وجود برخی از بزرگ‌ترین مغزها و بی‌آلایش‌ترین قلبها برخوردار بود، به تحقیر جماعتی مرکّب از آدم‌کشان سیاه‌دل خوانده‌اند، که همواره در پی شکار می‌گردند. هنگام برآورد کارهای اسماعیلیان باید به یاد آوریم، که اینان در معرض وحشیانه‌ترین آزارها بودند، و از این رو خواه ناخواه به خشونت کشانیده شدند. در جامعه‌های سامی (عرب) کشتن انسان به نام دین، کاری بر کنار از هر گونه اعتراض و حتّی مشروع بود؛ چنان که در اروپا نیز پاپ‌ها حتّی تا قرن شانزدهم، بر آدمکشی‌های مخوفی چون کشتار روز عید "بارتولومی" صحّه می‌نهادند. بنابراین، روا نیست که نسل‌های گذشته را، با موازین اخلاقی کنونی داوری کنیم. بالاتر از این، جنبش دینی بزرگی چون نهضت اسماعیلی ـ که لرزه بر ارکان امپراتوری پهناوری انداخت ـ و با وجود اهانت‌ها و اتّهام‌ها و شکنجه‌های گوناگون، با سرفرازی از بوتهٔ آزمایش بیرون آمد ـ و قرن‌ها قهرمان علم و فلسفه شد، هرگز نمی‌تواند صرفاً زادهٔ توطئهٔ سیاسی ناپایداری باشد.

فلسفهٔ اسماعیلی که به قول شهرستانی، آمیزه‌ای از نظریّات مانوی و افکار فلسفی آن عصر است، معتقدان را به مرحلهٔ آزادی معنوی می‌رسانید، چندان که در این مرحله شعائر مختار دینی را ترک می‌گفتند، و دین صوری را چیزی جز دستگاهی مشحون از دروغ‌هایی

مصلحت‌آمیز نمی‌دانستند. نگرش فلسفی اسماعیلی زادهٔ نخستین کوششی بود که برای آمیختن فلسفه با جهان‌بینی اصیل ایرانی صورت گرفت. اسماعیلیان در پرتو فلسفهٔ ترکیبی خود، در بازنمایی اسلام کوشیدند، و در این راه به شیوه‌ای ـ که بعداً مقبول صوفیان افتاد ـ به تأویل قرآن پرداختند.[۱]

بدین‌سان باید افزود که همین کوه‌نشینان اسماعیلی بودند، که چهرهٔ حقیقی خلفا و امراء و حکّام را به مردم می‌نمودند، آنان را به دفاع از حقّ خود تشویق می‌کردند.[۲]

د) مدینهٔ رازی

ابن ابی اصیبعه کتاب فی السیرة الفاضلة و سیرة اهل المدینة الفاضلة (= در خوی دانشوری و سیرت مردم داناشهر) را در جزو آثار حکیم رازی برشمرده،[۳] امّا شادروان پاول کراوس گوید این عنوان با کتاب السیرة الفاضلة از رازی که ابن‌ندیم و قفطی یاد کرده‌اند درست نمی‌آید؛ زیرا که رازی ظاهراً هیچ کتابی در «سیاست مدنی» ننوشته، گویا مؤلّفان در این مورد او را با ابونصر فارابی (در کتاب مدینهٔ فاضله) اشتباه کرده‌اند.[۴] شاید منشأ اشتباه همان کتاب سیرت فلسفی رازی باشد، ولی اصطلاح «مدینهٔ فاضله» نه هرگز ابداع ابونصر فارابی است، و نه انحصاری به او داشته است؛ ما حسب قرائن معیّن همچنان معتقدیم که فارابی در مدینهٔ فاضلهٔ خود، از جمله تحت تأثیر آراء رازی به هر نحو قرار گرفته است. رازی به عنوان یک «فیلسوف» تمام

---

۱. سیر فلسفه در ایران، ترجمهٔ دکتر امیرحسین آریانپور، صص ۳۹ ـ ۴۲.

۲. بیست گفتار (محقّق)، ص ۲۵۷.

۳. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۴۲۶.

۴. السیرة الفلسفیة، مقدّمه (ترجمهٔ عباس اقبال)، ص ۶۲.

عیار و جامع الاطراف، چنان که خود ادّعا کرده است، نمی‌توانسته از سه شعبهٔ اساسی «فلسفه» در قدیم، تنها در باب طبیعیّات و الاهیّات صاحب «آراء» و «آثار» باشد، هیچ دربارهٔ مدنیّات نگرشی یا آرائی ابراز ننماید. مسعودی در اخبار فلاسفه و آراء طبیعی و الاهی ایشان، گوید که فلسفهٔ اولی «طبیعی» از آنِ فلاسفهٔ باستان ـ یعنی ـ مذهب فیثاغورس و طالس ملطی می‌بود، که اینک صائبان حرّانی برآن مذهب (طبیعی) باشند؛ و امّا از زمان سقراط و افلاطون و ارسطو، همانا فلسفهٔ «مدنی» پدید آمد که برخلاف آراء فلاسفهٔ قدیم است. چنان که ارسطو در کتاب الحیوان یاد کرده است، حدود بیست سال از زمان سقراط گذشته بود، که مردم از فلسفهٔ طبیعی برگشتند و به فلسفهٔ مدنی ـ یعنی ـ به مذهب سقراط روی آوردند.

آنگاه مسعودی به شرح و بحث دربارهٔ اجتماعات بشری، چگونگی اقسام جوامع و نحوهٔ تعاون در آنها حسب اغراض مردمان پرداخته، اوصاف مدینهٔ جاهله (= نادان شهر) و مدینهٔ فاضله (= داناشهر) و رؤسای آنها را، طبق آراء افلاطون و ارسطو و سیاست‌های ایشان بیان نموده است.[1] همچنین، مسعودی در جای دیگر هم (حسب مفاد قول) در شرح حرّانیان و صابئان ـ که رازی مشرب آنان داشته ـ گوید که اعتقاد ایشان بر «سیاست» منتظم مدنی بر طبق آراء افلاطون است.[2] نگفته پیداست که صبغهٔ حکمت طبیعی رازی، از لون مکتب طبیعی فلاسفهٔ ماقبل سقراط می‌باشد، در علم الاهی هم بر طریقهٔ سقراط و افلاطون رفته است؛ پس در باب مدنیات نیز بایستی «سیاست» و «نوامیس» ایشان را پذیرفته باشد.

در باب قبول «سیاست مدنی» یونان، ما حکیم رازی را، با حکیم

---

۱. التنبیه و الاشراف، طبع دوخویه، لیدن، ۱۸۹۴م، صص ۱۷ ـ ۱۲۰.

۲. مروج الذهب، طبع شارل پلا، ج۲، ص۳۹۳.

طبیعی ـ ریاضی دیگر (یعنی) عمر خیّام نیشابوری برمی‌سنجیم؛ حکمی را که دربارهٔ آراء سیاسی وی داده‌اند، عیناً در مورد حکیم رازی نیز صادق و صحیح می‌دانیم؛ چنان که جمال‌الدّین قفطی در سیرهٔ او گفته است که «خیّام دانش یونان را می‌آموخت، و بر طریق یگانهٔ دینداری با پاکسازی جنبش‌های تنانی برای پیراستن نفس انسانی می‌انگیخت؛ و همو نظر به التزام سیاست مدنی حسب قواعد یونانی داشت...».[1] به علاوه، حسب اعتقاد به حکومت حکیم در «مدینه» است که رازی، در کتاب سیرت فلسفی که شرحی مبسوط دربارهٔ سیرت فیلسوف می‌دهد، عموماً بحث دربارهٔ سیرت عادله و فاضله است که فیلسوف بایستی زندگی خود را با آن تطبیق دهد؛ در سایر کتاب‌های فلسفهٔ اسلامی نیز همین مراتب ملاحظه می‌شود، از جمله ابونصر فارابی در تحصیل السعادة و حکیم مجریطی در الرسالة الجامعة و جز اینها نیز بدان پرداخته‌اند.[2]

ملاحظه شد که حکیم عمر خیام نیز نظر به «التزام سیاست مدنی بر طبق قواعد یونانی»، چنان که علیرضا ذکاوتی گوید اعتقادی به نظام «خلیفه و سلطان» و حتّی به نظام سلطنتی کهن ایران (ـ شاهی آرمانی) نداشته، دست کم در عالم نظر و کمابیش به شیوهٔ سیاسی یونانیان مداخلهٔ اعضای جامعهٔ مدنی را در حکومت طلب می‌کرده ـ یعنی ـ در واقع منشأ و مرجع قدرت را «انسان» می‌دانسته است. وی حتّی برای حفظ نظام اجتماعی نیز بر «دین» تأکید ندارد، از این رو «پاک داشتن تن و پاکیزه ساختن جان» را به طریق فلسفی، خصوصاً به شیوهٔ یونانی همچنان دانسته که زکریای رازی در سیرت فلسفی بیان نموده است.[3] میل کلّی رازی و بیرونی و خیام به فلسفهٔ «یونان» اصولاً هم بدین علّت است، که «انسان»

---

۱. تاریخ الحکماء، طبع لیپرت، ۱۹۰۳ م، صص ۲۴۳ - ۲۴۴.
۲. فیلسوف ری (دکتر محقّق)، ص ۲۰۷.
۳. عمر خیام نیشابوری، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷ش، صص ۱۲۶ و ۱۲۵.

خود به موجب «عقل» الاهی خویش مرجع و محور باشد؛ هر سه فیلسوف گیتی‌گرای ایران هم بدین سبب یونانیان را ستوده‌اند، چنان که رازی درطعن و نقدکسانی که پندارند «علم و حکمت» لابدّ همان «شعر و ادب» است (در الطلب الروحانی) از جمله گوید: «و نیز ما از امر کلّی عامّ چنین یافتیم که هیچ ملّتی از ملل عالم تیزهوشتر و حکمت‌نماتر از یونانیان نباشد».[1] ابوریحان بیرونی که فضیلت و امتیاز یونانیان را بر هندوان، هم به سبب وجود فلاسفهٔ ایشان چون سقراط دانسته (که پیشتر یاد گردید) گوید که «یونانیان از مردم مغرب زمین، در هرچه بدان می‌پردازند همانا از کوتاه‌ترین راه و نزدیک‌ترین آن به حقیقت فرارس می‌شوند».[2] هم بدین عبارت تقریباً کُندرسه (Condorcet) در تجلیل از فلسفهٔ یونان گفته است که: «نوع انسان باید قوم یونانی را راهنمایی بداند که در فروغ نبوغ خود، همهٔ راه‌هایی راکه به سوی حقیقت می‌رود دیده است».[3]

پُر واضح است که با آن همه مراتب «شعوبی»گری مسلّم حکیمان ایرانی، و اینکه ما تا بدین مقام حسب وسع و اطلاع ومراجع تحقیق خویش، یکسره آبشخور فکری و فلسفی ایرانی ایشان را باز نموده‌ایم، هرگز و به هیچ رو شائبهٔ «یونان پرستی» نسبت به حکیمان بزرگوارمان قابل تصوّر نباشد، الّا فقط سجیّهٔ «حقیقت‌جویی» که هم به قول بیرونی «من از پذیرفتن حقّ از هر منبع که بیابم روی‌گردان نیستم».[4] بنا بر این، علّت گرایش اندیشمندان ایران به فلسفهٔ یونان، با آنکه تا مغز و استخوان خویش «ایرانی» منش و ایرانی فرهنگ بوده‌اند، صرفاً جهت گریز و رهایی از احکام «شریعت» در مدینهٔ ــ به اصطلاح ــ الاهی بوده؛ اینک هم در

---

۱. رسائل فلسفیة، طبع کراوس، ص ۴۲.
۲. تحدید نهایات الاماکن (متن عربی)، ص ۱۳۵ ؛ (ترجمهٔ فارسی)، ص ۱۱۰.
۳. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ترجمهٔ علی‌مراد داوودی، ص ۲۲.
۴. تجدید نهایات (ع)، ص ۱۱۲ ؛ (ف)، ص ۸۵ / ابوریحان بیرونی (پ. اذکائی)، ص ۵۷.

خصوص «جامعهٔ مدنی» که آشکارا نمونهٔ یونانی آن را صواب و مطلوب دانسته‌اند، حتّی نمونهٔ «آرمان شهریاری» ایرانی را ــ با آنکه خود متفکّرانی عمیقاً ایرانی مآب بوده‌اند ــ نپذیرفته‌اند؛ باید دانست که حکمت یا «فلسفه» (که یکی از سه جزء آن حکمت مدنی است) در ایران باستان همانا با «دین» یکی بوده، این دو تفاوت بیّنی با هم نداشته‌اند؛[1] فلذا مفکورات راجع به سیاست مدنی و نوع حکومت هم جزو «دین» و در قالب دین بیان و تبیین شده، که گذشت شرایع «الاهی» در آن‌جای قواعد «مدنی» را ــ که در فلسفهٔ یونان و در قالب فلسفی مطرح بوده ــ گرفته است. دین گریزیِ اندیشمندان ایران، و فلسفهٔ یونان‌گرایی ایشان، هیچ علّت و سبب دیگری ــ جز آنچه اجمالاً اشارتی رفت ــ نداشته و ندارد؛ صریح است که آنان احکام شرایع الاهی را ــ که متکلّمان یکسره اِلزام و در همهٔ مسائل اقحام می‌کرده‌اند و متفکران هم یکسره از آنها به تنگ آمده بودند ــ از برای ترتیب و تدبیر امور نظام اقتصادی ـ اجتماعی (مدنی) نوعِ «انسان» صواب و صحیح نمی‌دانسته‌اند.

امیل برهیه گوید که تمدّن یونانی سرآغاز فلسفه به شمار می‌آید، و فلسفه در تکامل تاریخی خود به حدود محدود می‌شود، که می‌توان آن را فلسفهٔ خاصّ مغرب زمین نامید؛ فلسفه‌ای که با آراء متفکّران یونانیِ سرزمین ایونیا آغاز می‌شود، و نمونهٔ کامل آن را باید در تعالیم سقراط یافت که «به جای اینکه مذهب خاصّی را به مردمان القاء کند، و تخیّل آنان را تابع خویشتن سازد، بدانان می‌آموخت که عقل خود را به کار برند». همین فلسفه بود که بعد از اینکه مدّتی در قرون وسطی در پس پرده رفت، با ظهور دکارت از سرگرفته شد و تمامی به تحقّق پیوست.[2]

نباید گذشت که تماس اندیشمندان ایران با فلسفهٔ (سیاست) مدنی

---

۱. رش: فهرست ماقبل الفهرست (اذکائی)، صص ۸۱ـ۸۳ و ۱۳۲ـ۱۳۳.

۲. تاریخ فلسفه، ترجمهٔ علی‌مراد داوودی، ص ۲۳.

یونان، هم از عهد باستان بوده است تا آنجا که ما آگاهی یافته‌ایم، ظاهراً این مسئله در جزو «حکمت عملی» ویژگان مورد توجّه شده است، لابدّ که اشارات راجع بدان باید در «خردنامه»ها و «اندرزنامه»های فرزانگان ایران پژوهش شود؛ چنان که عجالتاً از جمله می‌توان رسالهٔ فرّخ‌نامهٔ یونان دستور را یاد کرد، که از قضا منسوب است به حکیم ابوالحسن عامری (کسی که مرضِ سیاست داشته و سیاستنامه هم نوشته) و آن نامه‌ای است از روحانی بزرگ یونان به خسرو انوشروان و پاسخ او.[1] بیرونی در جزو کتب «الاهیات» رازی پس از سیرت فلسفی او، اثری به عنوان قصیدته فی العظة الیونانیة (= قصیدهٔ او در موعظهٔ یونانی) یاد کرده، که محتمل است این قصیده حاوی پندها و حکم و امثالی بوده است، منقول از حکمای یونان که نمونهٔ آن را در منتخب صوان الحکمة ابوسلیمان منطقی، السعادة و الاسعاد ابوالحسن عامری، مختار الحکم ابن‌فاتک و جز اینها توان یافت.[2] در ضمن، یکی از پزشکان مکتب رازی ابوالفرج ابن هندو قمی (م ۴۲۰ ق) مشهورترین کتابش الکلم الروحانیة فی الحکم الیونانیة است که چاپ هم شده (دمشق / ۱۹۰۰ م). ابوحیان توحیدی هم به وضع قوانین و شریعت در میان یونانیان اشارت‌ها دارد، حتّی عبارت مشهور افلاطون را که «یا فلاسفه پادشاه شوند و یا فرمانروایان در پی آموختن فلسفه برآیند» (جمهوری / ۴۷۳) نقل کرده، می‌افزاید که امّا مقتضیّات حکومت و سیاست، همانا مستلزم جدایی و دوری آن دو از یکدیگر بود.[3]

هر چند اثری از رازی در باب سیاست مدنی یا مستقلاً «مدینهٔ فاضله» بر جای نمانده (که بعداً خواهد آمد «مدینهٔ عاقله»ای مدّنظر وی بوده) و گواهی از برای سنجش آن با مال افلاطون در دست نیست، چنین نماید که

---

۱. فهرست ماقبل الفهرست (اذکائی)، ص ۱۲۷.
۲. فیلسوف ری (دکتر مهدی محقّق)، ص ۱۱۵.
۳. ابوحیان توحیدی (ذکاوتی)، ص ۱۲۰ / احیای فرهنگی (کرمر)، ص ۵۲.

کامشهرهای این دو حکیم یونانی و ایرانی در منظر کلّی تفاوت‌های اساسی داشته است. اینک برای پی بردن بدین موضوع با رهیابی از معلوم به مجهول، شاید نقل فقراتی چند (از امیل برهیه) در خصوص نظرات افلاطون درک مقصود را آسان کند. با توجّه به اینکه افلاطون رئیس مدینه را همچون چوپان، و مردمان آنجا را «رمه» می‌داند، معلوم می‌شود که سیاست در مذهب افلاطون با مشیّت ارتباط دارد و برتر از امور بشری است؛ و این همان رأیی است که بعدها در امپراتوری روم، اصل حکومت در دستگاه خلافت «پاپ» را تبیین کرد. نیز برمی‌آید که افلاطون کمترین امیدی به ترقی طبیعی اجتماعی ـ که دارای جهت عقلی باشد ـ نداشته است، مسئلهٔ اصلی در رسالهٔ نوامیس مانند رسالهٔ تیمائوس همانا مسئلهٔ امتزاج است؛ چه، در رسالهٔ مزبور مطلب این است که اجزاء طبیعی به چه نسبتی با یکدیگر امتزاج یابد، تا عالم را دوام و ثباتی حاصل شود که زوال ناپذیر باشد، و در دیگری چه نسبتی باشد تا ثبات با قرار به حدّ اکثر امکان حاصل آید. همچنین، افلاطون درکتاب دهم نوامیس پاک دینی شده، و از شریعت‌های مذهبی و الاهی دم زده است؛ امّا مسئلهٔ امتزاج در امر سیاست ظاهراً راجع است به ترکیب حکومت استبدادی (نوع ایرانی) با حکومت دموکراسی (نوع یونانی) که پیشتر هم نقل آن گذشت. آنگاه مرحلهٔ سوم در حیات مدنی دورهٔ ریاست اَغنیاست، که بدان حکومت چند نفری (Oligarchy) می‌گویند؛ در چنین نظامی پرداخت باج معیّن شرط رسیدن به سروری است. امّا حکومت عامّه (دموکراسی) در اصل مبتنی بر غلبهٔ فُقَرّاست، شعار آن آزادی است، وکسانی که در ظلّ حکومت عامّه بسر می‌برند به همه چیز حتّی به فلسفه رغبت دارند؛ ولیکن اشتیاق مفرط مردم به تحصیل آزادی، حکومت عامّه را به سوی زوال می‌کشاند. در فرجام کار، حکومت جبّاران جایگزین آن می‌شود که حاکم بر مقدّرات مدینه‌اند؛ پس خطر انحطاط که هر مدینه‌ای با آن

روبروست، دلیل غیرمستقیم بر اثبات لزوم فرمانروایی فیلسوفان است.[۱]

امّا اختلاف نظر رازی با افلاطون بنابر آنچه گذشت و می‌دانیم، اوّلاً اینکه رازی نه رئیس مدینه را «چوپان» و نه مردم را «رمه» داند؛ این همان تعبیر «اغنام‌اللّه» (= گوسفندان سر به راه خدا) از تودهٔ مردم یا عوام الناس در جوامع «شریعت نهاد» است، که رازی به کلّی با چنین مدینه‌ای مخالف بوده و مردم را هم «گوسفند» نمی‌دانسته؛ چه می‌دانیم آنان را هم به مثابت «انسان» در شرایط مساوی بهره‌وری از گوهر خرد و عقل یاد کرده، که البتّه بایستی حسب چنین استعدادی در کسب علوم عقلی و فلسفی بکوشند؛ ثانیاً با شرایع مذهبی که افلاطون در کتاب آخر نوامیس روی موافقت نشان داده اصولاً مخالف بوده؛ چه، این موضوع همان مفاد و مضمون تطبیق «حکیم» حاکم در مدینهٔ فاضله با «نبی» شارع در نزد ابونصر فارابی به عنوان واضع نوامیس است، چنان که پیشتر گذشت از آن رو که خود وی هم از نگره‌پردازان اتّحاد دین و فلسفه بود. می‌توان گفت که آنچه رازی از افلاطون تأثّر یافته یا آنچه با وی در آن توافق داشته، همانا یکی موضوع حکومت خردمندان و فیلسوفان، و دیگر تقرّر نوامیس (قوانین) مدنی، البتّه مطابق با احکام «عقل» به جای «شرایع» الاهی یا نبوی است. گویند رازی در اخلاق فلسفی خود پیرو افلاطون بوده، مهم‌ترین مرجع اخلاق فلسفی هم در آثار افلاطون، کتاب‌های جمهوری، تیمائوس و نوامیس اوست؛ و می‌دایم که جالینوس کتابی به نام جوامع کتاب النوامیس داشته، نیز جوامع کتاب افلاطون فی سیاسة المدن را نوشته (که ابن اثیر هم در الکامل از آن یاد و نقل کرده) و نیز کتاب بولیطیقوس فی المدبّر (= آیین سیاست در تدبیر ملک) از جالینوس، که ابونصر فارابی در بیان «علم مدنی» بدان تمسّک جسته، از آن به عنوان بولیطیقی (= سیاستمداری) یاد کرده است.[۲] خلاصه آنکه

---

۱. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ترجمهٔ علی‌مراد داوودی، صص ۲۰۲ـ۲۰۶ و ۲۰۹.

۲. فیلسوف ری (دکتر محقّق)، صص ۱۶۱ـ۱۶۲.

پینس معتقد است افلاطون‌گرایی رازی جنبهٔ سیاسی داشته (یعنی در مقابل فلسفهٔ سیاسی ارسطو، وی فلسفهٔ سیاسی افلاطون را برگرفت) ولی همبرشماری و تساوی طلبی رازی در نقطهٔ مقابل نظریّهٔ سیاسی افلاطون قرار گرفته، چیزی که با وسعت قابل ملاحظه‌ای از طرف فلاسفهٔ به اصطلاح ارسطویی (مشّائی) اسلامی اخذ و اقتباس شد.[1]

بنابر آنچه مکرّر شد که رازی «شرایع» را اصولاً نفی کرده، «نبوّت» را هم ردّ و ابطال نموده است؛ خود به طریق اولیٰ مسئلهٔ «خلافت» سنّی و «امامت» شیعی هم، در نگرهٔ سیاسی یا سیاست مدنی او منتفی باشد. پیشتر هم گذشت که مسعودی بغدادی (رفیق رازی) ضمن ذکر منابع کتاب خویش (ــ مروج الذهب) در جزو تواریخ خلفا، کتاب سیر الخلفاء را هم تألیف محمّد بن زکریای رازی (صاحب المنصوری) یاد کرده است،[2] که به نظر ما قطعاً وی آن را در مثالب خلیفگان و ابطال «خلافت» نوشته بوده است. شادروان پاول کراوس عنوان این کتاب رازی را محرّف از سیر الحکماء (= سیرت‌های حکیمان) پنداشته، که شادروان عبّاس اقبال آشتیانی علی‌التحقیق این پندار را اشتباه دانسته، تألیف «سیرت‌های خلیفگان» رازی را قطعی و مسلّم شمرده است.[3] امّا دکتر مهدی محقّق هم به پیروی از کراوس نسبت چنین کتابی را به رازی درست نمی‌داند، بل احتمال می‌دهد که شاید سیرت فلسفی وی به صورت سیرة الحکماء نقل شده، سپس توسّط کاتبان به سیرة الخلفاء تحریف گردیده است.[4] توان گفت که جواب وی را هم مرحوم اقبال قبلاً داده، امّا من نمی‌دانم چرا کتاب «ضدّ خلافت» رازی را بایستی انکار کرد؟ در حالی که هیچ یک از قدماء و

1. *Dictionary of Scientific Biography,* vol.II, p.324.

۲. مروج الذهب، طبع شارل پلا، ج ۱، ص ۱۵.

۳. السیرة الفلسفیة، مقدمه، ص ۶۲.

۴. فیلسوف ری، صص ۲۱۳-۲۱۴.

معاصران کتاب‌های «ضدّ نبّوت» او را انکار نکرده‌اند؛ آیا «خلفا» (و خلیفه) از «انبیاء» بهتر و برتر بوده‌اند؟ من که هنوز از این انکار نابجا و بی‌وجه و دلیل سر در نیاورده‌ام، این یک دم را بی‌تحقیق خوش نخوانده‌اند؛ در حالی که مسلّم و بدیهی است که نفی خلافت هم در متن عقاید فلسفی و نظریّات سیاسی رازی، امری نه تنها طبیعی بل همانا منطقی و ضروری است که برای هر رازی‌شناسی قابل درک و استنتاج است.

امّا در خصوص نفی «امامت» هم به نزد رازی، اگرچه ذیلاً تبصره‌ای درخواهیم پیوست، علی‌الاصول و به دلایل پیشگفته، آن نگره نیز پذیرفتنی نباشد؛ چه از نظر وی در یک کلمه، چنان که ابوالعلاء معرّی گوید: «امامی جز عقل نیست». دانسته است که تمام دعواها و مجادلات اسماعیلیّهٔ ایران، با حکیم محمّد بن زکریای رازی صرفاً بر سر همین مسئله بوده است. رازی گویی یک متفکّر «لاحکومه» (anarchist) بوده باشد، که البتّه این اطلاق را بر او نبایستی به معنای «هرج و مرج طلب» گرفت. ابوحاتم اسماعیلی این نکته را بر رازی گرفته است که حکیمان نیز گونه‌گون سخن گفته‌اند، هم آنان که پنداری با همّت‌های خویش در نگرش فلسفی اجتهاد یافته‌اند، چندان که علوم دقیق را درک نموده و در آنها پیشوا و سرآمد شده‌اند، مگر هم آنان «امام»های تو نیستند و تو از آنها پیروی نمی‌کنی؟ پس چگونه روا می‌داری که پیرو از پیشوا بالاتر باشد، مأموم در حکمت از امام تمام‌تر آید؟ پاسخ رازی این است که هر کس با هوش و درایت و پژوهش و نگرش خود، و با کوشش بسیار می‌تواند که از پیشینیان سبقت گیرد و بر آنان تقدّم یابد... (الخ). ابوحاتم گوید با این وصف کسانی در نگرش فلسفی به همان مراتب که تو می‌گویی رسیده‌اند، در عین حال به «شرایع» انبیاء هم معتقد هستند؛ در این باب چه گویی، آیا هنوز از تیرگی این جهان رها نشده‌اند؟ رازی می‌گوید که چگونه ممکن است

نگرنده در فلسفه به این خرافات معتقد باشد، اختلافات میان مذاهب را دامن زند، و بر جهل و تقلید اصرار بورزد؟ (بدان که او از زمرهٔ حکمت دوستان نباشد). رازی در کتاب ابطال نبوّت خود آورده بوده است که، پیروان شریعت‌ها دین را از رئیسان خود به تقلید اخذ کرده‌اند، پژوهش و نگرش در اصول و مبادی را فروهشته‌اند، و از رئیسان خود اخباری روایت کنند که در دیانت نبایستی بحث کرد... (الخ).

ابوحاتم در پاسخ گوید مگر نه این است که شما حکیمان هم فلسفه را از یک «امام» و پیشوایی در حکمت (چنان که پنداری «سقراط» پیشوای تُست) اخذ کرده‌اید، چرا پس این امر را بر پیروان شرایع انکار می‌کنید...؟ چه، هر گاه که توحید ثابت شد، و امر نبوّت و امامت هم به اثبات رسید، در اینجا تقلید از امامِ برحقّ و عادلِ عالم جایز خواهد بود؛ چه، فوق هر صاحب علمی یک علیمی باشد که پیروی از او رواست. رازی همچنان امر تعبّد و «تقلید» را در قبال تعقّل و «تحقیق» باطل دانسته، گوید این مراتب که می‌گویی مردم را حسب طول اُنس با مذهب، و به موجب «عادت» که طبیعت ثانوی باشد، حاصل آمده است. هم در آن مجالس است که فریفتاران چیزهایی در خلق قرآن و یا نفی آن گویند، گروهی «علی» را در خلافت مقدّم دانند و گروهی کسی دیگر را برشناسند. بدین سان همه در نقض یکدیگر می‌کوشند، این جنگ هفتاد و دو ملّت را عذری نباشد، از آن رو که هیچ یک نه بر حقّ است، و نه «حقیقت» را بینند.[۱] «رازی در طبّ روحانی نیز بر اصحاب شرایع و سیاست مذهبی تاخته است، که ظلم و جور آشکار می‌سازند و در اِفساد سیاست و تجویز محرّمات می‌کوشند؛ و این از آن جهت است که بسیاری از مردم به وسیلهٔ شرایع و نوامیسِ پست و فرومایه، وادار به سیرت بغی و عناد می‌شوند. همچون دیصانیه و

---

۱. اعلام النبوه، طبع الصاوی ـ اعوانی، صص ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۳۱ ـ ۳۳ و ۱۷۱ ـ ۱۷۲.

محمّره و مانند آنان، که معتقد به غشّ و هلاک مخالفان خود هستند...»[1].

بدین سان، رازی نه حکومت «خلیفةاللّه» های سنّی عرب را قبول داشته، نه «امامت» شیعی را که هم ما به النزاع و مورد اختلاف اقشار جامعه بوده است.

به طور کلّی، رازی که «مشعل» عقل‌گرایی‌اَش نامیده‌اند، با هر نوع حکومتی که مبنای دینی و غیرعقلی داشته باشد، و با هر گونه «شریعت» الاهی (ـ یعنی احکام منسوب به اِله و خداوند) یکسره مخالف بوده است. حکومت یا سیاست ایرانشهری را هم ـ که پیشتر یاد گردید ـ صرفاً به سبب «توأم» بودن آن با دین و مذهب، قبول نداشته است. او مسلّماً به خوبی این درک صحیح تاریخی را داشته است، که شاهنشاهی ساسانی هم به سبب ارتجاع مذهبی و استبداد سلطنتی فرو پاشید، دوباره آرزو کردن چنان فَرْمداری (دینی ـ دولتی) تحت عنوان ظاهر فریب «آرمان شاهی» و از این قبیل، هم بیهوده است و هم به تلخی آزموده؛ و هم از سیرهٔ حکیم عقلی واقعگرای به دور است. برای آنکه در این قضاوت خویش، تنها سرانگشت تحقیق خود را نمکیده باشیم، هم از حکیم ابوالحسن عامری ـ که در این خصوص قطعاً رازی با وی همعقیده بوده است ـ گواه می‌نماییم «که ایرانیان با آنکه در روزگار خسروان ساسانی، از بنیان‌های پسندیده و آداب و سنن کهن برخوردار بودند، و نسبت به حفظ رسوم عمران و آبادی عنایت بلیغ مبذول داشته‌اند، همانا دو بلای بزرگ گریبانگیر ایشان شد، که هیچ بدبختی و محنت دنیایی در شدّت و سختی به پای آنها نرسد: یکی آنکه موبدان (روحانیان) عموم مردم را با قهر و تشددّ از تحصیل حکمت اِلاهی ـ که بدان می‌توان به کمال انسانی رسید و هم با کسب آن می‌توان به مراتب معنوی نائل شد ـ باز می‌داشتند...؛ دوم آنکه طبقات اجتماعی ایشان حسب سیاست دورسازی (تبعیض) و

---

۱. رسائل فلسفیة، ص ۹۱ / فیلسوف ری، ص ۲۰۶.

تفاوت‌گذاری یکسره تحت فشار و ستم بودند...؛ خلاصه اینکه دو محنت و بلای وارد بر ایشان را باید یکی از جهت شاهان و دیگری از طرف موبدان (دینیاران) دانست؛ امّا شرف انسانی در نزد شاهان ایرانی وابسته به نژاد و تبار می‌بود، آنان رعایای خود را از تحرّک اجتماعی که بتوانند از طبقه‌ای به طبقهٔ دیگر فرایازند ـ محروم می‌کردند؛ پس موانع جدّی از برای رُشد استعدادها و کارآیی‌ها و خصال پسندیدهٔ افراد ایجاد می‌شد، اشخاص از فرارس شدن به مراتب عالیه باز می‌ماندند. هر چند که دین زردشتی تأکید بلیغ در کسب فضایل و مکارم اخلاقی نموده ـ همان طور که اسلام تأکید می‌کند ـ امّا پادشاهان ایشان به خلاف چنین سپارشی ـ که شرف انسانی وابسته به نفس ناطقه است ـ آنان موکول به نسب و نژاد طبیعی می‌ساختند».[1]

باری، شیوهٔ جدلی حکیم رازی، در مناقضات فکری و فلسفی و اقامهٔ براهین، او را همچون یک سوفسطائی هم فرا نموده است. به علاوه، عقیدهٔ سوفسطائیان مقتضی قول به اصالت بشر (انسان‌گرایی) باشد، که آدمی را از طریق صناعت و تربیّت قادر به همه چیز دانند، چنان که گفته‌اند: «آدمی مقیاس همه چیز است، مقیاس هستی چیزهایی که هست، و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست». امّا آنچه سوفسطائیان در اثبات اقتدار و استقلال انسان، اعتبار خاصّ بر آن می‌نهادند همانا امور سیاسی بود؛ خصوصاً که می‌گفتند قانون را بشر ابداع کرده ـ یعنی ـ قانون امر طبیعی و ضروری نیست، بلکه امر امکانی و اختیاری است و تا حدودی مصنوع بشر و تابع قصد و نیّت اوست. حسب وسایل طبیعی و فطری است که افراد نوع بشر، با استفاده از آنها به تأسیس مُدُن و ادامهٔ نسل خویش، از طریق تعاون و تعاضد موفق شده‌اند، و این خود ستایشی دل‌انگیز از زندگی اجتماعی است. امیل برهیه می‌افزاید که سوفسطائیان

---

۱. الاعلام بمناقب الاسلام، صص ۲۶۲، ۲۷۷ ـ ۲۸۸.

همواره جانبدار صنایع بوده‌اند...؛ چنان که طیّ رساله‌ای در دفاع از فنّ طبابت جزو مجموعهٔ بقراطی، در قبال کسانی که صناعت طبّ را نکوهش می‌کرده‌اند، به تقریر فضائل اصحاب صناعات و فنون پرداخته آمده، که خود حاکی از ارتقاء روح علمی در زمان سوفسطائیان می‌باشد.[1]

ابداً تصادفی نیست که هم بر شیوهٔ سوفسطایی دفاع از صناعت و به طریقهٔ بقراطی طبابت، حکیم زکریای رازی نیز سه کتاب در این خصوص نوشته است؛ اثبات الطبّ، الرّد علی الجاحظ فی مناقضة الطبّ، الرّد علی الناشی فی نقضه الطب، که می‌نماید دو متکلّم مشهور معتزلی «جاحظ» بصری و ابوالعباس «ناشی»، به ردّ و نقض علم طبّ پرداخته بودند و رازی (گویا به تأسّی از استاد مکتبی‌اَش «ابن ربّن طبری») دفاع از فنّ و دانش پزشکی را عهده‌دار شده،[2] هر چند متأسفانه این آثار نیز مثل بسیاری دیگر بر جای نمانده است.

اصل ششم رازی در سیرت فلسفی‌اش این است که قوام عالم و بنای معیشت مردم بر روی اشیائی جزیی است، از قبیل زراعت و بافندگی و نظایر آنها؛ ایزد جلیل عزیز راه بردن آنها را، از برای رفع حوایج زندگانی در عهدهٔ ما گذاشته است.[3] رازی در شرف صناعات مدنی هم سه کتاب داشته است: (۱) شرف الصناعة، که در آغاز کتاب الشواهد خود گوید در آن کتاب، قائلان به تحریم مکاسب را ردّ کرده است. (۲) فی الرّد علی القائلین بتحریم المکاسب، که ابن‌راوندی زندیق نیز کتابی داشته است به نام فساد الدار و تحریم المکاسب، چنان که از اسم آن برمی‌آید خانه نشستن و دنبال کسب و کار نرفتن را باطل و نادرست دانسته‌اند. چه، از جملهٔ ظاهراً صوفیان بر این طریق بوده‌اند، حسب قول جاحظ «صوفی مسلمان که

---

۱. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ترجمهٔ علی‌مراد داوودی، ص ۱۰۵.

۲. رُش: فیلسوف ری (دکتر محقّق)، صص ۵۸ـ۶۰.

۳. السیرة الفلسفیة، ترجمهٔ اقبال، ص ۹۳ / رسائل فلسفیة، ص ۱۰۲.

اظهار عبادت و پارسایی می‌کند، از تنبلی کار را مبغوض می‌شمارد و تحریم مکاسب را اظهار می‌دارد». ابوالمعین نسفی می‌گوید که قدریان اکتساب و طلب مال را بر بنده فرض می‌دانند، ولی اهل سنّت و جماعت می‌گویند اگر او را قوتی موجود است، کسب برایش سنّت و مباح است و اگر قوتی موجود نیست، کسب او را رخصت است؛ و اگر مضطرّ است و او را اهل و عیال است، کسب بر او فریضه است؛ و متقشّفه و کرامیّه کسب و وضع مال را حرام می‌دانند، زیرا توکّل بر خداوند واجب است... (الخ). رازی در فصل هفدهم از کتاب طبّ روحانی هم، دربارهٔ حدّ اعتدال اکتساب و اقتناء و اتّفاق سخن رانده است. (۳) فی انّ المبرّز فی جمیع الصناعات معدوم (= در اینکه کسی که در همهٔ علوم و فنون مبرّز باشد وجود ندارد) که شاید رازی در این رساله به جالینوس توجّه داشته، از آن رو که خود را در طبّ و فلسفه و اجزاء آن دو علم مبرّز می‌دانسته است.[1] البتّه این نظر دکتر محقّق است، ما چنین اعتقادی نداریم؛ نظر ما اینکه گویا مقصود رازی به اصطلاح امروزه «چند کاره، هیچ کاره» است ـ یعنی ـ یک تن نمی‌تواند در همهٔ صناعات و فنون تخصّص و تبرّز یابد؛ و به عبارت دیگر قول رازی در تحلیل نهایی، ظاهراً ناظر به قانونمندی «تقسیم کار» اجتماعی است.

از آنچه گذشت شاید یک بیرنگ مه‌آلودی از «مدینهٔ» مورد نظر رازی نموده آید. جامعه‌ای که زیربنای اقتصادی آن مؤسّس بر تولید زراعی (روستا) و صناعات تولیدی (شهر) و همین شیوهٔ «معیشتی» (اقتصادی) حسب نیاز یا «رفع حوائج» همانا مبتنی بر «تقسیم کار» اجتماعی لازم است، که این همان نگرهٔ افلاطونی دربارهٔ ساختار جامعهٔ مدنی می‌باشد. در این اجتماع همهٔ آحاد مردم بایستی به کسب و کاری اشتغال داشته باشند، خانه‌نشینی و «بیکارگی» صوفیانه و «توکّل» جبریانه (قضا و قدری) و از این قبیل عطلت و «بطالت»های تباهگر و ویرانساز جامعه و مدینه،

---

۱. فیلسوف ری (دکتر محقّق)، صص ۱۲۸ ـ ۱۲۹.

یکسره قدغن و ممنوع و حرام و بل «شرف» انسانی در صناعت است. نظم و بقای اجتماعی هم ناشی از تعاضد و تعاون بین افراد و تعامل اصناف مدینه است، حافظ نظم و ضامن بقای آن هم «قوانین» بشری است (= نوامیس) که خردمندان به حکم ضرورت و با سلوک عقل وضع کنند، نه «شرایع» جاهلانهٔ ارتجاعیِ پست و فرومایه (مثل دست بریدن و چشم در آوردن و ...) که دیگر مردم وحشی را هم نسزد تا چه رسد به انسان «تمدّن» یافته. انسان مدنی به طبع و اجتماعی در شرایط «تمدّن» (شهرآسایی) همانا در امر سیاسی استقلال دارد و ذی‌اقتدار است، نظر به حکومت «عقل» که حکیمان و خردمندان سیاستمدار برقرار می‌کنند، مردمان دیگر حاجتی به راهبر یا پیغمبر و امام و شریعتمدار نخواهند داشت؛ چه، وجود این قبیل رئیسان «مذاهب» همانا خود مایهٔ نفاق و اختلاف و نزاع و عداوت اجتماعی است، عوض آنکه حال و مآل جامعه به قرار و صلاح آید، موانع جدّی هم در راه ترَقّی و فلاح عمومی ایجاد می‌کند. به طور کلّی و در آخرین تحلیل، نظر حکیم رازی هم به مانند «مانی» ایرانی (متّبع او) همانا به وجود «اجتماع بی‌خدا» ست؛ به عبارت دیگر او هرگز همچون فلاسفهٔ مسیحی به «خدا شهر» (= مدینهٔ الاهی) یا همچون بعضی از متفکران مسلمان به «پیامبر شهر» (= مدینة النبی) نمی‌اندیشیده است؛ چه، وقتی مقیاس او در هر چیزی «انسان» خِرَدورز است، و به قول ناصر خسرو «مر خالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد»،[1] پس رازی «انسان» را با خدای برابر نهاده است.

فصل نوزدهم طبّ روحانی رازی در «سیرت فاضله» است، اینکه فیلسوفان دانشمند بر آن سیرت باشند و بدان کار نمایند؛ و آن هم بدین قول اجمالی است که با مردمان به عدل و داد رفتار کنند، و همین را ملاک و مأخذ بر ایشان قرار دهند؛ از آن پس با فضیلت نهی و شعورطلبی نسبت به

۱. زاد المسافرین، ص ۹۸.

پاکدامنی و مهربانی و نیک‌اندیشی از برای همگان و کوشش در تأمین سود برای عموم، مگر کسانی که بیداد و ستم آشکار کنند و در تباه‌سازی سیاست و رواداری چیزهای قدغن و ممنوع، از هرج و مرج گرفته تا فتنه و فساد بکوشند؛ بدین جهت که بسیاری از مردمان را شرایع و نوامیس پست و نابهوده، وادار به رفتارستمگرانه و جورآمیز می‌نماید همچون دیصانیان ... (الخ). یک چنین سیرت‌های پست و فرومایه‌ای و مانندهای آنها، فقط از طریق بحث و گفتگو در باب آراء و مذاهب ریشه‌کن می‌شود، که بیشتر سخن در این خصوص از حیطهٔ موضوع و مقصد کتاب ما بیرون است؛ و سخن ما صرفاً از باب یادآوری سیرتی است که آدمی بدان از رفتار مردمان در امان ماند و محبّت آنان را به خود جلب کند، پس گوییم که انسان هرگاه با دادگری و پاکدامنی پیوسته شود، و کمتر با مردم برخورد و کشمکش نماید، در امور خویش بیشتر صلح و امن یابد؛ و اگر بدین سیرت، نیکخواهی و اندرز و بخشایش را هم درپیوندد، محبّت آنان را نسبت به خود موجب گردد؛ و این دو طریق مودّت همانا نتیجهٔ سیرت فاضله‌ای است که غرض از کتاب ماست.[۱] این سیرت فاضله که رازی از برای «انسان» به طور کلّی خواهان است، چنان که مدام مکرّر کرده‌ایم، حسب اعتقاد به اصالت انسان (اومانیسم) و اصالت عقل (راسیونالیسم) و نظر به استعدادهای فطری یکسان و بهرهٔ «خِرَد» در افراد بشری، که وی معتقد است همه از برای کسب علم و معرفت و حتّی «فلسفه» دارند قابل حصول باشد؛ رازی با نظر امثال ابوحاتم اسماعیلی که آخر مردم «عقل» شان نمی‌رسد و استعداد «فلسفه» ندارند و از این قبیل ــ چنان که گذشت ــ به کلّی مخالف است، نیز برخلاف ابونصر فارابی و دیگر حکیمان که گفته‌اند «فلسفه» را باید از دسترس عوام به دور داشت، یا نبایستی مطالب آن و مسائل عقلی را بر «نااهلان» عرضه کرد؛ حکیم رازی یکسره و یک

---

۱. رسائل فلسفیة، صص ۹۱-۹۲ / فیلسوف ری، ص ۲۰۶ / تاریخ علوم عقلی (صفا)، ص ۱۷۴.

تنه همانا مصرّ برآن است که از قضا باید همین چیزها را در اختیار مردم نهاد، بایستی به تودهٔ مردم هم و به هر «انسان» ذیشعوری فلسفه آموخت. درست است که این کار بسیار دشوار و گاه محال می‌نماید، امّا برای رهایی از «ظلمت جهل» و تیرگی جهان ــ که «شرایع» پست باعث و حافظ آنند ــ هیچ راه و چاره وطریق صلاح و فلاح دیگری جز آن نیست.

مضمون «انسان کامل» (perfect man) یا انسان الاهی و انسان نخستین، جلوهٔ انسان‌گرایی را که در آن «انسان» مرکز وجود قرار می‌گیرد، بایزید و حلّاج و سهروردی و نسفی هم توصیف کرده‌اند. به گفتهٔ جوئل کرمر حکیم رازی که نیز نمایندهٔ عقلگرایی است، حتّی منکر وحی شد و از خودمختاری عقل به شیوه‌ای دفاع کرد، که یادآور جنبش روشنگری اروپایی در قرن هیجدهم است؛ و این جلوهٔ دیگر از انسان‌گرایی است (ــ اومانیسم) که سرچشمهٔ آن همان جلوهٔ قبلی است ــ یعنی ــ فلسفهٔ نوافلاطونی و تعالیمی که به برهمنان (براهمه) منسوب است؛ و رازی هم نمایندهٔ جلوه‌ای دیگر از انسان‌گرایی ــ یعنی ــ تصوّر پیشرفت علمی است، رازی تنها شخصیّت نسبةً مستقلّی بود که در قلّهٔ انسان‌گرایی ایرانی ایستاد.[1]

پیش از این هم البتّه رازی را ایرانشناسان دانشمند اروپایی، در «علم» تجربی با فرانسیس بیکن انگلیسی، در «عقل» نظری با رنه‌دکارت فرانسوی و با لایبنیتس و نیوتون هم سنجیده‌اند؛ ولی به نظر ما چنین می‌رسد که در «انسان‌گرایی»، حکیم میشل دومونتنی فرانسوی (۱۵۳۳ - ۱۵۹۲م) با حکیم محمّد زکریای ایرانی (۸۵۶ - ۹۲۵م) سنجش‌پذیر باشد. چه، اومانیسم به مفهوم و نشانهٔ اهمیّت کرامت انسان، در تقابل نهادن انسان مرکزی عهد «رنسانس» اروپا، با خدا مرکزی «مدرسی» قرون وسطایی است. اومانیست‌ها که سرمشق آنان سقراط بود، مدرسیان (ــ اصحاب کلام) را انکار می‌کردند. همان‌طور که رازی سقراط را پیشوای

۱. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمهٔ سعید حنائی، ص ۴۱۲.

خود دانسته، امامِ «مونتنی» هم بوده و مشرب سقراطی داشته است. جنبش اومانیسم در سده‌های ۱۵ و ۱۶ بالا گرفت، صفتی که بر اومانیست‌ها اطلاق شده مدنی بود، که البتّه مونتنی به صفت «مدنی»گری موصوف نباشد. امّا شکایت وی از جمله در جدا کردن قلمرو «ایمان» از حوزهٔ «عقل»، هم به شیوهٔ فیلسوفان جهان اسلام بود (او نیز مثل رازی صاحب «شکوک» است) و معتقد به «عقل عملی» بود، که آن را از برای بحث و فصل در امور به کار می‌برند. الاهیّات «طبیعی» ترجمهٔ مونتنی همانند علم الاهی رازی، مبتنی بر عقل بدون ایمان یا وحی است، که همین اثر اندیشه‌های انسان‌گرایان زمانه را، دربارهٔ کرامت انسان به خوبی بازتاب می‌کند.

مونتنی نیز همانند رازی در مورد معجزات پیامبران، معتقد بود که معجزه مربوط به جهل ما نسبت به طبیعت است نه مربوط به خود طبیعت، که رازی توضیحاً آن را از مقولهٔ «خواص اشیاء» دانسته است؛ جالب توجّه آنکه مونتنی در این خصوص کلمهٔ "miracle" (= شگفتی) را به همان مفهوم «خواص اشیاء» رازی به کار می‌برد. او نیز «مشیّت» را منکر بود، در عوض هم به «بخت» اعتقاد داشت؛ همو را نیز بنیان کن اعتقادات مذهبی گفته‌اند، منتها هم به مانند فلاسفهٔ اسلامی ظاهر شریعت را حفظ می‌کرد.

مونتنی کیش‌های همگانه را «داروهای مخدّر» می‌خواند، که مردم را مطیع [ـ یعنی همان «گوسفند سر به راه»] بار می‌آورد، اندیشه‌ای که با سخن مارکس «دین افیون توده‌هاست» شباهت دارد، عیناً همان سخن رازی است که «اعتیاد مردم» است. مونتنی را در سدهٔ هیجدهم به دیدهٔ یک «فیلوسوف» (philosophe) می‌نگریستند، که بر کسی اطلاق می‌شد که با ستایش عقل و به کار بردن آن در علوم طبیعی و انسانی و با قرار دادن شرافت اخلاقی در خدمت انسانیّت، سعی در نشر اعتقاد آزاد و دانش

داشت؛ و این همان «سیرت فیلسوف» رازی است که دیگر بی‌نیاز از وصف است. «شکّ» مونتنی را با «آزمایش» بیکن (که این هر دو در رازی جمع آمده بود) در طلیعهٔ عصر روشنگری راهگستر انقلاب فرانسه دانسته‌اند.

گویند که مونتنی «نخستین گام» را در طریق بیکن و در جهت علم مبتنی بر واقعیّات تجربی، یا به عبارت دیگر در جهت مذهب تحقّقی (اثباتی) اوگوست کُنت برداشته است. خلاصه آنکه: «همه چیز را با ترازوی عقل سنجیدن» (اسم رسالهٔ حکیم رازی) شعاری بود که پیروان مونتنی هم سر می‌دادند.[1] امّا در طلیعهٔ عصر خردگرایی ایران یا نوزایی فرهنگی در تمدّن اسلامی، حکیم زکریای رازی که «جوئل کرمر» او را مشعل عقل‌گرایی نامیده (در تشبیه و تجلیلی بی‌سابقه) می‌افزاید که وی وظیفه‌ای متفاوت از دیگر فلاسفهٔ آن زمان پیدا کرد؛ چه، او به آهنگ جنبش روشنگری اروپایی نزدیک‌تر بود، مقدّمهٔ او به کتاب طبّ روحانی (همان بیانیهٔ خردگرایی) تجلیلی است از عقل انسانی؛ و اهمیّت آن در علوم و فنون و توفیق‌های نوع بشر، یادآور ابیات تکان دهندهٔ آیسخولوس در پرومته در زنجیر است.[2]

رازی یک رسالهٔ کوچک سیاسی هم دارد به عنوان «مقالة فی أمارات الاقبال و الدولة» (=گفتار در نشانه‌های بختاوری و دولت) که بیرونی آن را در بخش «فنون مختلف» آثار رازی یاد کرده، ابن ابی‌اصیبعه به عنوان کتاب علامات اقبال الدولة یاد نموده؛ پاول کراوس آن را از یک مجموعهٔ خطی یافته و طبع کرده، می‌افزاید که نظر به محتوای سیاسی مقاله، شاید که آن را به قصد تقرّب در نزدیکی یکی از امیران روزگار خود نوشته

---

۱. گفتاورد از کتاب مونتنی، تألیف پیتر برک، ترجمهٔ اسماعیل سعادت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۳ش، صص ۱۴، ۲۳، ۲۷، ۲۹، ۳۴، ۳۶، ۴۰، ۵۱، ۱۰۶ و ۱۰۹.

۲. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمهٔ محمّد سعید حنائی، ص ۴۴۰.

است.[۱] این رساله به فارسی ترجمه شده، با عنوان «بخت چیست و نیکبخت کیست» (تهران، ۱۳۴۳ش) نشر یافته است.[۲] در کتاب سیاسی (عربی) منسوب به افلاطون، طیّ بهری به عنوان «دست زدن به عمل تا روی آوردن بخت»، از جمله گوید که «بخت هیچ چیزی فرا نمی‌دهد، مگر آنکه بیشتر از آن همانا از حُسن تدارک (نیک فراهم‌سازی) گرفته است».[۳] امّا رازی اسباب بختاوری را هم طبیعی و هم الاهی دانسته، از «قدرت» همچون ثمرهٔ محبّت مردم به جهت صلاح‌اندیشی برای ایشان سخن گفته، که موضوع «تأیید» هم در دل آن نهفته است. از نشانه‌های اقبال و دولت، همانا انتظام امور و اجرای آنها بر وفق و مطابق با شرایط انتقال قدرت، حتّی در جزئیات امور علاوه بر کلّیات است. هم از نشانه‌های بختاوری در دولت، چیزهایی از اخلاق نفس (استعدادهای) سازوار با ریاست است، که با بلند همّتی و شرف و جودت رأی و فضل تقویت می‌گردد. نیز فضیلت راستی و درستی و باریک‌بینی و توان برآورد آنچه پیشتر بوده، که همهٔ اینها نشانگر توفیق به قدرت الاهی است، حاکی از آنکه رئیس سیاستمدار فاضل بوده باشد؛ چه، وی به فضل و علم سخت نیازمند باشد، تا مردم از واگذاری امرشان به سیاستمدار دیگر بی‌نیاز شوند. همچنین گرایش به عدل و داد و روی برتاشتن از جور و ستم، حتّی اگر از آن ناگزیر باشد؛ زیرا خود بیانگر آن است که نسبت به تمکّن در امر ملک و دوام آن اعتماد به نفس دارد، آن را از باب فرصت‌طلبی و امر موقّتی نمی‌خواهد، همین خود در نزد رعایا و مردم جز به فضل و قدرت الاهی حمل نگردد.[۴]

باری، جامعهٔ «مدنی» آرمانی حکیم رازی به شرحی که گذشت، نه

---

۱. رسائل فلسفیة، ص ۱۳۵.

۲. فیلسوف ری (دکتر محقّق)، ص ۱۳۱.

۳. العهود الیونانیة، طبع عبدالرحمان بدوی، ص ۲۸.

۴. رسائل فلسفیة، طبع کراوس، صص ۱۳۶، ۱۳۷ و ۱۳۸.

صرفاً به تعبیر ما، بل حسب مدلول و بنا به مفهوم کلمه ـ که زیاده بحث شد ـ همانا یک «خِرَد شهر» (= مدینهٔ عاقله) همچون یک دولتشهر آرمانی یونانی، که رئیس سیاستمدار و قانونگذار آن «فیلسوف» خردمند و حکیم دادگر است. «مدینهٔ فاضله» (= داناشهر / بهین شهر) فارابی هم علی‌المشهور ـ امّا به نظر ما متأثّر از «خِرَد شهر» رازی ـ هرچند کمابیش آرمانی و «خیالی» است، باز حکومت عُقلاء مقرون با نوامیس انبیاء در آن تقرّر می‌یابد. جامعهٔ آرمانی ابوعلی بن سینا پس از «عاقلهٔ» رازی و «فاضلهٔ» فارابی، همانا یک «مدینهٔ عادله» (= دادشهر) است، که مأخوذ آن را تحت همین عنوان (ـ دادشهر ابن‌سینا) گزارش کرده‌ایم.[1]

امّا حکیمانی مانند فارابی و ابن‌سینا و دیگر فلاسفهٔ اسماعیلی (که به اسم «اسلامی» شهرت یافته‌اند) کوشیدند از حمله به اصول بنیادی دین جاری اجتناب کنند؛ در واقع آنان با اعطای مبنای عقلانی فلسفی به دین، از آن دفاع کردند؛ زیرا آنان معتقد بودند که اساطیر و رموز دینی، لازمهٔ مصلحت جامعه و رفاه ابنای بشر (ـ صلاح الخلق) است. امّا نگرش رازی که نسبت به دین تقلیدی (traditional) خصمانه بود، صحّت وحی را منکر شد و بر اَبنیاء داغ ترفند و نیرنگ نهاد؛ وی همانند فیلسوفان جنبش روشنگری در قرن هجدهم، اَدیان را سدّ راه علم و فلسفه و پیشرفت انسان می‌دانست. همو که عقل را بی‌نیاز از وحی اعلام کرد، لازمهٔ حکمت و رحمت خداوندی این دانست که به همهٔ انسان‌ها بیداری اخلاقی بخشد؛ بنابر این نیازی به پیامبران و وحی نباشد، مردم می‌توانند با تلاش و کوشش به برابری فکری برسند.[2] حرف آخر اینکه، سیاست مدنی «خرد شهر» آرمانی حکیم رازی، حدود نیم سده پس از وی با رستاخیز اقوام ایرانی

---

۱. بنگرید به مقالهٔ «دادشهر ابن‌سینا» از نگارنده، ماهنامهٔ چیستا، سال ۳ (۱۳۶۳ش)، ش ۳، صص ۱۷۳ - ۱۸۶.

۲. احیای فرهنگی در عهد آل بویه (ج. کرمر)، ترجمهٔ س. حنائی، صص ۴۴۰، ۴۴۳، ۴۴۴.

(که نوزایی فرهنگی رخ داد) و استقرار حکومت امیران دیلمی شیعی (آل بویه) و مقهور شدن خلافت مذهبی (سنّی) عبّاسی، تقریباً به نوعی و نحوی و تا حدّی مشابه با آن تحقّق یافت. گواه بر آن از جمله اینکه در کنار فرمانروا (شاهنشاه) عضدالدوله ـ که خود امیری فرهیخته و بخرد بود ـ، وزیر سیاستمدار حکیمی مانند «ابن العمید»، یا دست کم فرْمدار ادیبی مانند «ابن‌عباد» پدید آمدند؛ و جز اینها که به درازا می‌کشد.

ه) نگرش امامی

«تبصره» ای که گفتیم در پایان بهر «سیاست مدنی» رازی خواهیم پیوست، از آن روست که مستدلاً به اثبات رسید وی هیچ‌گونه سیاست یا حکومت مذهبی را، خواه تحت عنوان «تأیید الاهی» (فرّهٔ ایزدی ایرانی) یا «خلافت» اسلامی (سُنّی) و نیز «امامت» شیعی قبول نداشته، اصولاً انکار کرده یا مخالف بوده است؛ چگونه دربارهٔ مسئلهٔ امامت یا «امام معصوم» کتاب نوشته است، این تناقض چگونه رفع و حلّ یا توضیح و توجیه می‌شود؟ می‌دانیم که دوتن دیگر از زندیقان دین‌ستیز نامدار عالم اسلام، ابن‌راوندی و ابوعیسی ورّاق نیز به مذهب (شیعی) امامی انتساب پیدا کرده، آنان نیز هریک برای تأیید آن مذهب یک کتاب وجوب دعوة النبی (= در لزوم دعوت پیامبر) به حکیم رازی نسبت داده‌اند، که این اثر با کتاب‌های «ابطال نبوّت» مسلّم او کاملاً مغایرت دارد؛ و اکنون می‌افزاییم این کتاب‌ها را خود رازی ننوشته، به احتمال فرقهٔ مرموز امامیّه ـ به دلایل معیّن و قطعاً سیاسی ـ هم بر سر ابن‌راوندی «ملحد» و هم بر سر فیلسوف «زندیق» ری آب تطهیر ریخته، با انتساب کتاب‌های تأیید نبوّت و امامت به ایشان، در مقابل حریفان سنّی و رقیبان اسماعیلی خود، از آنان حمایت کرده و اعادهٔ حیثیّت نموده است؛ خصوصاً در مورد رازی گمان برده‌ایم که، حوزهٔ «امامیّهٔ» اصحاب شیخ صدوق (ابن‌بابویه) در شهر «ری» مسئول

این امر بوده باشد. اینک اگر ما بخواهیم به تحلیل این قضایا و تحلیل واقعات امور تاریخ اجتماعی ـ سیاسی آن روزگار بپردازیم، با آنکه خود را از حیث معدّات امر و لوازم تحقیق کاملاً مجهّز و روحاً هم آماده می‌بینیم، امّا دریغ که جای این‌گونه مباحث تخصّصی و تفصیلی اینجا نیست؛ ناچار دامن سخن را سخت فراچیده، تنها به اشارتی گذرا در «امر» حکیم رازی بسنده می‌کنیم.

از آن روز که ارسطو «امکان» و «تحقّق» را بازیافت، یا مقولات «بالقوّه» و «بالفعل» را بازشناخت، و حکمت را به دو قسم «نظری» و «عملی» تقسیم کرد، مسئلهٔ «تئوری» (نظر) و «پراتیک» (عمل) در عالم علم و فنّ، زیادت یا نقصانِ فاصلهٔ میان این دو تا به امروز هم، در تمام عرصات حیات مادّی و معنوی بشر مورد بحث می‌باشد. مثلاً چنان که پیشتر هم یاد کردیم، افلاطون در کتاب جمهوری (سیاست) خود، بیشتر یک «مدینهٔ» بالقوّه و جنبهٔ نظری حکومت را بیان کرده، در حالی که کتاب نوامیس (قوانین) وی وضع بالفعل و جنبهٔ عملی اجتماع مدینه‌های یونانی را بازمی‌نماید. به عبارت دیگر، «ناکجا آباد»ها و کامشهر / آرمانشهرهای فلاسفه ـ حسب مفاد و مفهوم کلمه ـ مدینه‌های تحقّق نایافته‌اند (البتّه این معنا معلوم و توضیح‌ها واضحات است) ولی ـ مقصود اینکه ـ فلاسفه دربارهٔ «وضع موجود» جامعهٔ محقّق، یا مدینهٔ بالفعل و برقرار و سیاست جاری در آنها هم اظهارنظر کرده‌اند. پس اگر صرف‌نظر از مدینهٔ نامتحقّق «خرد شهر» حکیم رازی ـ که اوصاف و مشخّصات آن را نیک می‌دانیم ـ، از جمله اینکه هیچ عنصر مذهبی بدان باز بسته نیست ـ، بخواهیم نظر فیلسوف ری را دربارهٔ «وضع موجود» جویا شویم؛ یعنی حَسَب مذاهب و مقالات متداول در آن عصر، دریابیم که گرایش سیاسی وی چه بوده، و به کدام یک از فِرَق و احزاب تمایل داشته، این نویسندهٔ زیستنگار رازی بی‌درنگ خواهد گفت: شیعهٔ امامیّه؛ و در این قول خود نه تردیدی دارد، و

نه تحت تأثیر اشارات متفکّران شیعی معاصر است، سخن همچنان از روی تحقیق و تتبّع می‌گوید.

از هزار و یک دلیلی که بر قول نویسنده می‌توان اقامه کرد، به نظر ما مهم‌ترین و اصولی‌ترین (نه اصلی‌ترین) آنها این است که، شیعهٔ امامی (اثنی عشری) در اصول عقاید به مانوی گری ـ که می‌دانیم متّبع حکیم رازی و بل مذهب پنهان او بوده ـ بسیار نزدیک است؛ علیٰ رغم آنکه متتبّعان دین‌شناس غربی، مذهب شیعه را به زردشتی‌گری نزدیک‌تر می‌دانند، ولی چنین نیست؛ آنان را بعضی ظواهر امر به اشتباه افکنده، بل می‌توان گفت که اصول عقاید «معتزلهٔ» بصری و «اسماعیلیّهٔ» اولی مأخوذ از مجوسیّت «زرتشتی» است؛ شیعهٔ (دوازده) امامی در وجه غالب همانا متأثّر از مانویّت «زروانی» بوده، چنان که حتّی علّامهٔ مجلسی هم بدین نکته اشارتی کرده است. دیگر همانا اصل «عقل» نظری است که جزو اصول فقه امامی، نیز اصل «توحید» به موجب و حکم عقل در نزد آنان معروف است (نه «نقل» و «سنّت») که در مذهب عقلی حکیم رازی خود یک اصل اساسی و با آنِ ایشان مشترک می‌باشد. دیگر شعوبی گری ایرانی رازی که گذشت، هم از دیرباز با شیعی‌گری ملازمت داشته؛ چنان که هم از قول ابوعلی جبائیِ معتزلی به نقل آمد که: «تشیّع» از برای اهداف سیاست ملّی، و مقاصد «ملّی» گرای ایرانیان وسیله‌ای مطلوب بوده؛ امّا دانسته است که تشیّع خود بر چند طریق و فریق باشد، که سه فرقهٔ بزرگ ـ چنان که همه دانند ـ زیدیّه، اسماعیلیّه و امامیّه‌اند. اینک از دلایل «اَنّی» گرایش رازی به امامیّه، اگر دلایل پیشگفته را از مقولهٔ «لِمّی» بدانیم، اینکه وی حسب اختلاف اصولی «مانویّه» با «مجوسیّه»، چنان که دانسته است و مکرّر گذشت، هم با معتزله (زردشتی مآب) مناقضت نموده، هم با اسماعیلیّه که داستان درگیری و مجادله‌اَش، از جمله بر سر مسئلهٔ نبوّت و موضوع تعلیم امام (عوض «حکم عقل») بسیار معلوم و مشهور است؛ و باید در مورد ستیزش وی با امر خلافت هم، که اسماعیلیان آن را حقّ

خلفای فاطمی مصر و ایشان را «امام» خود می‌دانستند، این نکته را هم ـ که در واقع سؤال بزرگ و مقدّر حکیم ری بوده ـ درافزود که فرق خلیفهٔ «فاطمی» با خلیفهٔ «عبّاسی» چه باشد؟ چرا و به کدام دلیل عقلی ـ مگر شاید به دلیل سیاسی که از نظر رازی اصولاً باطل و مزدول بوده ـ ایرانیان بایستی خلیفهٔ فاطمی مصر را ترجیح دهند؟ از این رو رازی کلّاً ریشهٔ «خلافت» را هم با کتاب سیر الخلفا، و نیز با کتاب‌های ابطال «نبوّت» از بیخ زده است.

بنابراین، مذهب مختار حکیم رازی موافق با مشرب کلامی و موضوع سیاسی‌اَش، به نظر ما تشیّع «امامیّه» بوده است. شیعهٔ امامی را در جزو مذاهب تشیّع با صفت سیاسی «میانه‌رو» و اعتدالی متّصف نموده‌اند، که هم با مزاج ملایم و مسلک اعتدالی حکیم طبیعی ـ عقلی رازی سازگار و مناسب بوده است؛ هر چند که گفته‌اند تشیّع «معتدل» شاید پوششی برای تشیّع «غالی» بود، و این نیز شاید در حکم نقابی از برای عقاید زندیقانهٔ «مانوی» بوده است.[1] حالا با فرض اینکه رازی کتاب‌های تأیید «نبی» و به ویژه «امام» را خود نوشته باشد، نه آن چنان که ما گمان برده‌ایم پس از وی علمای امامیّهٔ «ری» آنها را به اسم او نوشته‌اند؛ اوّلاً می‌توان گفت که از عنوان کتاب وجوب دعوة النبی، هیچ این معنا مستفاد نیست که آن اثر در «اثبات نبوّت» بوده است؛ چه معنای محصّل این است که هر کس ادّعای نبوّت کند، لازم است که دعوی خود را آشکار نماید، یا هم بایستی به دعوت بپردازد، که به هر حال قرینهٔ واضح و مصرّح به اثبات نبی یا نبوّت نباشد؛ ثانیاً کتاب‌های امام شناسی رازی بنا به فهرست بیرونی: فی الامامة (= در امامت)، فی الإمام و المؤتمّ (= دربارهٔ امام و مأموم) و «فی الإمامة علی الکیّال (= در امامت ردّ بر کیال) که جزو کتب الاهیات یاد کرده؛[2] امّا بنا به فهرست ابن‌ابی‌اصیبعه از این قرار است: فی الامام و المأموم المحقّین (=

۱. احیای فرهنگی در عهد آل بویه (ج. کرمر)، ترجمهٔ سعید حنائی، ص ۴۵.
۲. فهرست کتب الرازی، طبع دکتر محقق، ص ۱۵.

دربارهٔ امام و مأموم حقّ‌ور) و فی آثار الامام الفاضل المعصوم (= در آثار امام فاضل معصوم) که با آنها قابل تطبیق است.[1] ولی باز هیچ معنایی در اثبات امامت بدان گونه که مطلوب و موافق مرام اسماعیلیّه باشد، یا آن طور که دیگر شیعیان مایلند آن را به امر نبوّت اتصال دهند، از این عناوین برنمی‌آید؛ رازی مُرده یا زنده آن طور که ما شناخته‌ایم مطلقاً و به هیچ رو وحی و نبوّت را برنمی‌تابد، هیچ مسئله‌ای را هم هرگز بدان موضوع نمی‌چسباند. چه دانسته است که اساساً مسئلهٔ امامت ربط خاصّی به عقاید شیعه نداشته، بل همچون موضوع کلّی عام «رهبری» مذهبی ـ سیاسی در جهان اسلام مطرح بوده که سنّیان هم خود در آن ذیربط بوده‌اند، آنان هم خود کتاب‌ها به همین عنوان نوشته‌اند ــ مانند السیاسة و الإمامة ابن‌قتیبهٔ دینوری و جز اینها؛ فلذا رازی هم این مسئلهٔ سیاسی روز را مانند سایر مباحث مدنیّات زمان خود بررسی کرده است.

لیکن دو نکته از این عناوین قابل ذکر و توضیح است، یکی کتاب «امامت بر ردّ کیّال» که هم در واقع بر ردّ امام و «امامت» اسماعیلیّه است ــ چنان که گفتیم؛ زیرا کیّال بانی فرقهٔ «کیّالیه» (از شاخه‌های اسماعیلیّه) همانا احمد بن کیّال داعی (متوفی حدود / ۲۷۰ هـق) بود، که اهل سنّت و جماعت او را نیز «ملحد» دانسته‌اند؛ وی با تمایلات اسماعیلی و گنوستیکی (طیّ سدهٔ سوم) نخست ادّعای امامت و سپس دعوی «قائمیّت» کرد، امام را کسی دانست که بتواند آفاق را بر انفس منطبق سازد، و هر که هم بتواند عالم را در ذات خویش تقریر نماید «قائم» باشد؛ و از این قبیل ترّهات و مزخرفات و هذیانات، که می‌توان فهمید «ردّ» رازی بر وی ــ در موضوع امامت ــ متوجّه چه افکاری بوده است.[2] باید گفت همین فقره از جمله به خوبی روشن و مبرهن می‌سازد، که چرا متکلّمان سنّی و شیعی حکیم رازی را محترم داشته‌اند، از چه رو کج تابی‌ها و

---

۱. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۴۲۶.
۲. فیلسوف ری (دکتر محقّق)، صص ۴۸ و ۱۱۵.

دگراندیشی‌های زندیقانهٔ او را چشم‌پوشی کرده‌اند. نکتهٔ دیگر (دوم) عنوان «امام معصوم» است، که فقط در نقل ابن‌ابی‌اصیبعه الحاق گردیده؛ اگر هم ـ چنان‌که ما پنداریم ـ از همان الحاقات علمای امامیّه پس از رازی نباشد، هم بنا به فرضی که قبلاً در این خصوص بیان کردیم، این تعبیر اصلاً از خود حکیم رازی «امامی‌گرا» باشد، برحسب الظاهر و عنوان الباطن همانا در بیان آثار و علائم امام فاضل است، که موافق با اعتقاد شیعهٔ امامی از صفت «عصمت» برخوردار می‌باشد. اینک اگر ما اجمالاً به توضیح یا تبیین این قضیه می‌پردازیم، نبایستی از باب اعتقاد شخص فیلسوف عقلی مسلکِ یونانی مآب ما تلقّی گردد (چه از موضع جدلی است) یا توهّم تناقض در شخصیّت فلسفی و نظام فکری او رود، و هم بدین موجب ما را با چنین تحلیل و توضیحی به تناقض‌گویی متّهم نمایند؛ چه، ما پیشتر با اقامهٔ «فرض» محتمل در این قضایا، بنای تحقیق و مطالعهٔ تحلیلی و تبیین خود را محکم کرده‌ایم.

باید دانست که رازی ـ یا هر کس دیگر ـ در عنوان «امام فاضل معصوم»، به سبب صفت فاضل قطعاً گوشهٔ چشمی هم به فرقهٔ مقتدر و مشهور دیگر شیعه ـ یعنی ـ زیدیّه داشته است؛ هم آنان که در عصر رازی به صورت «بالفعل» (عملاً) حکومت‌های با اقتداری در سرتاسر ایالت‌های شمال ایران تشکیل داده بودند (ـ علویان طبرستان) و دیلمیان هم ـ که بی‌فاصله پس از درگذشت رازی از همان نواحی برآمدند ـ خود در بدایت امر بر مذهب «زیدیّه» بودند، که علاوه بر امام فاضل امامت مفضول را هم قبول و تصدیق می‌کردند؛ و در هر حال امام در نزد ایشان، بایستی «قائم به سیف» (حاضر) باشد؛ ولی دیلمیان (آل‌بویه) پس از تسخیر بغداد وقهر خلافت سنّی، اعتقاد شیعهٔ امامی را در مورد امام معصوم و نگرهٔ قائم «غایب» تدریجاً ترجیح نهادند. گویی نویسندهٔ کتاب‌های در شرایط امامت و امامان برحقّ و فاضل و معصوم و شرایط مأمون، خواسته است بین نگره‌های زیدی و امامی جمع کند؛ احتمالاً با

جایز بودن امامت «مفضول» (زیدی) شرط «معصوم» (امامی) را هم بدان افزوده، یک چنین نظریّه‌ای حسب ظاهر راجع به اشخاص ناسوتی است؛ ابداً با جنبه‌های هَپَروتی عقول و مقول لاهوتی اسماعیلیّه ربطی ندارد، تقریباً مشابه با همان حاکم حکیم عفیف و عادل «خِرَدشهر» است؛ و اگر تعیین «امام» مزبور به طریق اجماع بوده باشد نه هرگز به «نصّ» (چون کتاب‌های مذکور نمانده تا این موضوع به یقین پیوندد) ــ یعنی ــ شرط وراثت نبوی و نسب علوی اصولاً در این قضیه مطرح نباشد، ما همین جا اعلام می‌کنیم که کتاب‌های مزبور بسا به خامه و تألیف خود حکیم رازی تواند بود؛ امّا اگر «امامت» مشروط به وراثت نبوی و نسب علوی باشد، کم‌ترین انتظار و توقّع نباید داشت که اصلاً رازی در خیالش چنین چیزی گذشته باشد.

زیرا کسی که مسئلهٔ تقدّم علیّ بن ابی‌طالب (ع) را در خلافت و امامت ــ چنان که قبلاً مکرّر به نقل آمد ــ طعن و نقض و ردّ کرده، به هیچ وجه نمی‌آید امامت ارثی را برای اولاد و احفاد او اثبات کند؛ و باز قبلاً یادآور شدیم که موضوع «امامت» ربط خاصّ و انحصاری به فِرَق شیعه ندارد، اصطلاحات خلافت و امامت و ولایت هر سه در آن روزگار، به نزد سنّی و شیعی و صوفی مترادف هم به مفهوم «حکومت» تداول داشته است؛ هرگز صواب نباشد که با مفهوم شیعیانهٔ متأخّر از این مسئله، پیش‌داوری‌ها و باور داشت‌های امروزین را جایگزین امر واقع کنیم؛ بلی هم در آن زمان دو نگرهٔ همبر یکدیگر رایج بوده است: یکی امامت فاضل غیرعلوی (و غیر عربی) به طریق «اجماع»، و دیگر (حسب «ولایت» سلمانی) «قائم» و مهدی غیرعلوی (و غیر عربی) به طریق «سیف» که یاد شد. نگرهٔ حکیم رازی دربارهٔ امام ــ خواه فاضل یا معصوم ــ اگر چنین اعتقادی داشته، هرگز به شرط «نصّ» نبوده یا مراد وی امامت «منصوص» نباشد؛ بل آنچه از مجموع مراتب پیشفته و قرائن معیّن برمی‌آید، امامت بایستی هم به شرط «اجماع» مطمح نظر باشد. امّا مسئلهٔ عصمت امام

حَسَب قول شهرستانی، که هم در ردیف صفات «علم» و «عقل» و «عدل» بر رعیّت است، زندیقان حکم بر آن را هم ظاهر حال امام «منتخب» دانند؛[1] و پیشتر گذشت همان مفهوم «تأیید الاهی» است، که ایرانیان از آن به فرّهٔ ایزدی تعبیر نموده؛ بعدها شیعیان حسب قاعدهٔ «لطف و عنایت» آن را برگرفتند، صوفیان از آن به «نور ولایت» و عارفان به «تأیید الروح» تعبیر کردند؛ در نزد حکیم رازی هیچ ربطی به مضوع «ارث و نسب» ندارد، بل در همان رسالهٔ کوچک سیاسی (که قبلاً شطری از آن به نقل آمد) اولاً «فضل و قدرت الاهی» صفتی در فرمانروای دادگر شناخته آمده، که نسبت حمل آن تنها از طرف عامّهٔ مردم باشد ـ یعنی ـ صرفاً حسب تشخیص و اعتقاد رعایاست که امام (ـ رئیس سیاستمدار فاضل وعادل) واجد چنین صفت یا فضیلت است؛ و ثانیاً «قدرت» فرمانروا ناشی از عامّهٔ مردم (ـ ملّت) است ـ یعنی ـ همچون ثمرهٔ محبّت مردم به جهت صلاح‌اندیشی برای ایشان باشد، که موضوع «تأیید» الاهی هم در دل آن نهفته و این خود از نشانه‌های «اقبال» است.[2]

در یک کلمه، عصمت و مجد لاهوتی و قدرت الاهی و تأیید الروح و نور ولایت، در نزد حکیم رازی یکسره ناسوتی و ناشی از مردم و حُسن اعتقاد ایشان به پیشواست. «charisma» مطلقاً ربطی به عوامل ماورایی یا پیوسته با چیزهایی که اسماعیلیّه و امامیّه و جز اینها گفته‌اند، ندارد؛ و این همان تئوری مشهور در حکومت دموکراسی است، که همه چیزها و تمام قدرت‌ها ناشی از عامّهٔ مردم و ملّت باشد؛ و همین خود نشانگر سیمای سیاسی انسان‌گرایی رازی در «خِرَد شهر» اوست، که تأیید الاهی را همان تأیید مردم داند و «مر آدمی را با خدای برابر شناسد». محض تأکید بر نظر و تتمیم فایده یک بار دیگر این سخن پرمغز حکیم ابوالحسن عامری را هم نقل می‌کنیم که «موضوع ولایت و عصمت همانا خود بر حسب اتفاق

---

۱. نهایة‌الاقدام فی علم الکلام، ص ۴۹۵.

۲. رسائل فلسفیة، صص ۱۳۶ـ۱۳۸.

جمع در اعتقاد به آنهاست».[1] موضوع غیبت هم، اگرچه رازی اصلاً در هیچ‌جا بدان اشارت نکرده ــ و هم بر ذمّهٔ ما نیست که دربارهٔ آن بحث کنیم ــ، نظر به گرایش امامی رازی و مسئلهٔ امام معصوم، مختصر اشاراتی نیز بدین قضیه نموده و می‌گذریم؛ اولاً منشأ این نگرش به کلّی ایرانی و حسب اعتقاد به موعودهای سه گانهٔ زردشتی است (هوشیدر و هوشیدربامی و سوشیانت) که در رأس هزاره‌های آفرینشی «ظهور» کنند؛ و ثانیاً متکلّمان بزرگ شیعهٔ امامی (مانند شیخ مفید و شیخ طوسی) طیّ کتاب‌های الغیبة خود، در ماهیّت و علّت اتخاذ این نگرهٔ ایرانی و انطباق آن بر قائم «غائب» فرقهٔ امامیّه، از جمله چنین اظهار داشته‌اند که صرفاً مفهوم و مفکور انتزاعی «غیبت» امام مطمح نظر می‌باشد، نه مصداق و مدلول مشخّص آنکه به اعتقاد «اثنی‌عشریه» امام دوازدهم است. آنگاه اگر علل و اسباب سیاسی این «تئوری» و کارکردهای «پراتیک» آن طیّ تاریخ شیعه عمیقاً پژوهش و بررسی شود، انصافاً می‌سزد که بر نبوغ ایرانی و فطانت علمای اوّلیهٔ امامی آفرین‌ها گفت؛ و هم باید افزود که این مسئلهٔ به ظاهر «موهوم»، باطناً در واقع مبتنی بر تقریر «عقلی» است. یکی از کارکردهای نگرهٔ «غیبت» امام، همانا معلّق و معطّل گذاشتن احکام اربعهٔ ارتجاعی سُنّی سلطهٔ حاکم است؛ چه در عصر «غیبت» همواره حزب تخالف شیعهٔ ایران، موفّق شده است هم بدین اصل خود با تحکّمات جابرانهٔ سلطهٔ سنّی مقابله نماید، هم توانسته است موجودیّت اجتماعی ـ سیاسی خود را تا بدین روزگار حفظ کند.

«سراسر تاریخ یادگاه آدمیزاد چشم به‌راه است» (احسان طبری) و اگر چه فضیلت نهی و برتری دادن «عقل» از طرف حکیم رازی ــ که مشعل‌دار آن بر شمار است ــ، بیش از همه متوجّه شیعیان یعنی معتقدان به امام بوده است؛ اینکه ابوالعلاء معرّی نیز با همان لحن عقل را می‌ستاید، و مستقیماً سخن خود را متوجّه کسانی می‌سازد، که معتقدند باید

---

۱. الإعلام بمناقب الاسلام، ص ۲۲۷.

درمشکلات و معضلات به امام رجوع کرد، و در انتظار او بسر می‌برند:

«یَـرْتجی النـاسُ اَنْ یَـقوُم إمـامٌ ناطقٌ فـی الکـتیبةِ الخَـرْساء
کَذِب الظنُّ لا امامَ سوی العقل مُشیراً فـی صُـبحه و المسـاء».[1]

همین بزرگان شیعهٔ امامیّه بوده‌اند، که بر زندیقان اصحاب «عقل» مانند ابن‌راوندی، ابن‌زکریای رازی و ابوالعلای معرّی رحمت آورده‌اند؛ آنان را با تبرئه یا تأیید و تحلیل خویش، از زیر ضربات لعن و طعن علمای مرتجع متقشّر سنگ‌اندیش «سُنّی» و سلطهٔ حاکم غـاصب رهـانیده و بـیرونشان آورده‌اند.

در خاتمه و در ارتباط با موضوع، شاید نقل این سـخن جـوئل کـرمر خالی از فایده نباشد، که اعتقاد به امام غایب برای بوییان مـطلوب بـود؛ چون به موجب آن موقتاً خلیفهٔ عبّاسی را به رسمیّت شناخته، خود اِعمال قدرت می‌کردند بدون آنکه ناگزیر از انتصاب یک مدعی علوی فاطمی اسماعیلی باشند. اعتقاد به امام غایب برای شیعیان امامیّه نیز، از ایـن‌رو مناسب بود که ضمن حفظ بیعت با امام، حکومت امرای آل‌بـویه را هـم قبول کنند. وفاداری به حکومت آل‌بویهٔ طرفدار تشیّع، به شیعیان امـامی اجازه می‌داد که با پذیرفتن مناسبی در ادارهٔ حکومت، مقاصد خویش را پیش ببرند بدان امید که از این راه، نفوذ تسـنّن را کـاهش دهـند و شـاید سرانجام اسلام سنّی را براندازند.[2]

---

۱. فیلسوف ری (دکتر محقّق)، ص ۱۶۸ ـ نقل از «لزوم ما لا یلزم»، ج ۱، ص ۱۷۵.

۲. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمهٔ سعید حنائی، ص ۸۰.

ادیان ایرانی در نگاه ابوحاتم رازی

س.م. اشترن
ترجمهٔ افسانهٔ منفرد

نظرگاه اسماعیلی دربارهٔ گذشته

بحث دربارهٔ دین ایرانی در یکی از کتاب‌های[1] ابوحاتم رازی بسیار شگفت مطرح می‌شود. خواننده تنها با کنار نهادن ناباوری خود، می‌تواند نقطه‌نظر اسماعیلیان دربارهٔ پیشینه و آیندهٔ جهان را بپذیرد. تنها در چارچوبی از پیش‌فرض‌های ایشان است که بحث خاصّ آنان دربارهٔ دین ایرانی معنی و مفهوم خواهد یافت. تاریخ به ادواری تقسیم می‌شود و این دوره‌ها با ظهور پی‌درپی پیامبرانی که ادیان جدید را بنیان می‌نهند، تفکیک شده است. اسماعیلیان این پیامبران را نُطَقاء یعنی "سخنگویان" نامیده‌اند. آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمّد(ص) شش ناطقی هستند که در گذشته ظهور کردند و هفتمین و آخرین ناطق یعنی قائم[2] هیچ دین

۱. ابوحاتم رازی، کتاب الاصلاح ـ ایوانف، راهنما، ص ۳۲، *GAS*، ج اوّل، ص ۵۷۳. برای نویسنده ـ ص ۲۱، پانوشت ۲۰.

۲. "القائم بامرالله "کسی که فرمان خدا را برپا دارد" یا "فرمان خدا را حمایت کند" در اصول

تازه‌ای عرضه نخواهد کرد، بلکه تاریخ را با آشکار ساختن روشنگرانهٔ معنی درونی (: باطن) دین محمّد (ص) تکمیل خواهد کرد. در طول زمان اعتقاد به این اصل برای نوکیشان اسماعیلی شرط لازم آنان برای ورود به آیین مزبور شمرده می‌شد. اسماعیلیان این فکر کلّی شیعی را پذیرفته و پیراسته‌اند که محمّد (ص) آن کسی است که متن وحی الاهی و اَشکال ظاهری دین را منتشر کرده است و حقّ خود یعنی وظیفهٔ تأویل وحی را برای جانشینش، علی (ع)، باقی گذارده است؛ وظیفه‌ای که برای وارثان علی (ع) یعنی امامان به جا مانده است. در تقابل با پیامبر شارع یا ناطق، اسماعیلیان علی (ع) را صامت و یا اساس می‌نامند و امامان را مُتِم (ج: اتمّاء)[1] می‌نامند. امامان دوازده گروه تبلیغی اصلی را، هر یک بر ولایاتی که دعوت به طور نظری به آنها تقسیم می‌شد، گمارده‌اند و مبشّران و کمک مبشّرانی زیر نظر آنان بوده‌اند. سازمان نهضت آنها نمونهٔ خود را از گذشتگان گرفته است. اسماعیلیان معتقدند که چنین سازمانی از زمان آدم وجود داشته است. هر یک از پیامبران ناطق یک اساس داشته‌اند که او نیز به نوبهٔ خود امامانی داشته که جانشین او می‌شدند. این ایدهٔ گذشته‌ای ادواری و منظم، سلسله مراتبی بدون وقفه، یک انسان نخبه که حقیقت را در میان توده‌ها آشکار می‌کند، نوعی شکوه و عظمت ساده دارد. با این حال، هنگامی که طرح مذکور با جزییات مطرح می‌شود و قصص انبیا از قرآن و احادیث اسلامی در پرتو آن تفسیر می‌شود، تمامی آن، دست‌کم در چشم بینندهٔ امروزی، جنبهٔ باورنکردنی به خود می‌گیرد. این نظریّه باید به آموزهٔ اصلی اسماعیلیّه تعلّق داشته باشد، هر چند قدیمی‌ترین گزارش‌ها اختلافات کوچکی را در جزییات نشان می‌دهد.

اعتقادی اسماعیلی عنوان مهدی منتظراست: ایوانف، مطالعات، صص ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۱۱۰، ۱۱۶.

۱. برای این اصطلاحات : ایوانف، مطالعات، صص ۱۲، ۱۳، ۱۵.

برطبق گزارشی اوّلیه و ارزشمند دربارهٔ اصول و اعتقادی اسماعیلیان،[۱] آنان می‌آموختند که زنجیرهٔ پیامبران اولوالعزم[۲] عبارتند از: نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمّد، علی که بنابراین نظریّه پیامبر بود و محمّد بن اسماعیل یا قائم. وارد کردن علی (ع) در این زنجیره نمایانگر نقطه نظری غالیانه است که در متون متأخّر اسماعیلی با حذف او و جایگزینی آدم تعدیل شد تا بدین ترتیب عدد مقدّس هفت همچنان حفظ شود، و خود بیان کنندهٔ عقب نشینی آنان به موضعی میانه روتر است.

نظر نسفی و ابوحاتم دربارهٔ نطقاء

زنجیرهٔ پیامبران ــ نوح، آدم، ابراهیم، موسی، عیسی، محمّد و قائم ــ نزد نسفی و ابوحاتم رازی، دو تن از ثقات پیشگام اسماعیلیان نخستین مشترک است. امّا دو تفاوت در شماره و جزییات آنها وجود دارد. اثر نسفی، المحصول، در دست نیست و تنها ارجاعات نویسندگان گوناگون به آن موجود است. نیمهٔ نخست این اثر به عرضهٔ نظام مابعدالطبیعی نوافلاطونیان اختصاص یافته بود که نسفی آن را به اسماعیلیّه وارد کرد.[۳] حال آنکه نیمهٔ دوم به هفت دور نبوّت پرداخته بود. منبع اصلی اطلاعات ما از این اثر بنیادی اسماعیلیان کتاب الاصلاح ابوحاتم است که به تمامی به انتقاد از اثر نسفی اختصاص دارد.[۴]

ابوحاتم نخست به موضوع مابعدالصبیعه می‌پردازد. او در گمانه‌های اصلی نسفی با وی هم عقیده است و بر حقّانیّت تصویر او از جهان که

---

۱. فرق الشیعة، ص ۶۲ به بعد.

۲. قرآن، ۴۶، ۳۴.

۳. س م. استرن، «نخستین دعات اسماعیلی در شمال غربی ایران و خراسان و ماوراءالنهر»، بولتن انجمن مطالعات آسیایی آفریقایی، ۲۳، ۱۹۶۰م، ص ۷۹.

۴. خلاصهٔ زیر بر اساس یک نسخهٔ خطی بدون شماره از الاصلاح رازی در کتابخانهٔ اسماعیلی بمبئی است.

نشأت گرفته از اندیشمندان صاحب اعتبار نوافلاطونی است، صحّه می‌گذارد، امّا در برخی جزییات با او در تضاد قرار می‌گیرد. بخش تاریخی هر دو اثر از یک الگو پیروی می‌کند: ابوحاتم دربارهٔ جزییات، در طرح نسفی از هفت دوره اشتباهاتی می‌یابد، هرچند که طرح مزبور را درکل می‌پذیرد. در این فصل، بخش بزرگی به بحث دربارهٔ ماهیّت دقیق دو ناطق نخست اختصاص دارد. بر اساس گفتهٔ نسفی، نخستین "اولوالعزم"، آدم، شریعتی نیاورد، بنابراین اوّلین شارع نوح بود.[1] هفتمین پیامبراولوالعزم یعنی قائم نیز هیچ شریعتی را اشاعه نخواهد داد، زیرا وظیفهٔ او آشکار ساختن اسرار و معانی تمام ادیان پیشین است. ابوحاتم این نظر را نادرست می‌داند. نخست آنکه به باور او، آدم شریعتی را اشاعه داده بود و برای اثبات این امر به ارائهٔ انبوهی از مباحث می‌پردازد. و دوم، او اظهار می‌دارد که توصیف اوالوالعزم برای شارعانی به کار می‌رود که قانون پیشینیان را منسوخ کرده‌اند. از این‌رو آدم هر چند واضع شریعت است، نمی‌تواند از پیامبران اولوالعزم محسوب شود. به همین ترتیب قائم نیز نمی‌تواند اولوالعزم باشد، زیرا او شریعت محمّد(ص) را منسوخ نخواهد کرد بلکه معنی پنهان آن را آشکار می‌کند. ابوحاتم پس از سامان دادن این موضوعات بر وفق مراد خود که به نظر می‌رسد اهمّیت فوق العاده‌ای برای آن قائل است، به سومین ناطق، ابراهیم، می‌پردازد و دربارهٔ ماهیّت دین زردشت یا آن طور که در عربی نامیده می‌شود، مذهب مجوس، گفتاری به دست می‌دهد.

نسفی زردشتیان را پیروان دین سومین ناطق می‌دانست.[2] به آسانی می‌توان حدس زد که منظور او چیست. در قرآن از چهار دین سخن است:

---

۱. بحث دربارهٔ شریعت آدم در کتاب الریاض حمیدالدّین کرمانی (به کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۰ م، ص ۱۷۶ به بعد) فضای بسیاری را به خود اختصاص داده است.

۲. *الاصلاح*، ۳، گ ۱۹. "وامّا قول فی أنّ المجوس هم متمسّکون شریعة الناطق الثالث..."

یهودیّت، مسیحیّت، مجوس و صابئیه. یهودیّت و مسیحیّت ادیان موسی و عیسی یا به زبان اسماعیلیّه به ترتیب شریعت‌های چهارمین و پنجمین ناطقند. برای تکمیل طرح، دو دین دیگر نیز می‌بایست به یک ناطق منسوب شوند. زردشتیان را نسفی به ابراهیم منسوب می‌دارد، و از ارجاعات جدّی در رشته بحث‌های ابوحاتم، دلایلی را که با آن نسفی این فرضیه را حمایت می‌کند، درمی‌یابیم. به نظر می‌رسد او ادّعا کرده است که زردشت مأموری گماردهٔ ابراهیم و ملهم شده از او بود، آنگاه که به پیروانش فرمان داد به سوی خورشید عبادت کنند، بر کمربندآیینی (:کُستی) خود چهارگروه بزنند. او همچنین اظهار داشت که زردشتیان خود گفته‌اند که ابراهیم، آدم و نوح پیامبران ایشانند و آدم آغازگر و ابراهیم مقصد است. او در تأیید این اظهار نظر، نوعی تمثیل میان سه تن و سه بعدی که در دنیا وجود دارد، انجام داد. ابوحاتم تمثیل را توضیح نمی‌دهد. اشارات اندک ابوحاتم به ما اجازه نمی‌دهد دربارهٔ اینکه نسفی چطور این ادّعا را ثابت می‌کند، تصوّری داشته باشیم و هنگامی که ابوحاتم می‌افزاید که سخنان دیگری نیز مطرح کرده است، ماکاملاً از ماهیّت آنها بی‌خبریم.

صابئین، پیروان مسیح

صابئین به دورهٔ مسیح باز می‌گردند. ابوحاتم در واقع به اصول اعتقادی نسفی دربارهٔ این نکته اشاره نمی‌کند، امّا خود او صابئین را از پیروان مسیح می‌داند. به احتمال قوی عدم انتقاد او از نسفی می‌تواند به این دلیل باشد که به نظر ابوحاتم، نسفی دربارهٔ این موضوع نظرات "صحیحی" داشته است. از آنجا که ابویعقوب سجستانی،[1] مرید نسفی نیز چنان که خواهیم دید (ــ سطور بعد) مانی، بردیصان و مارسیون (: مرقیون) را

۱. ابویعقوب اسحاق بن احمد سجستانی (سدهٔ ۴ ق / ۱۰ م)، داعی اسماعیلی در ایران؛ نک: ایوانف، راهنما، صص ۳۳ ـ ۳۵؛ *GAS*، ج اوّل، صص ۵۷۴ ـ ۵۷۵ .

رهبران صابئین دانسته که اصول اعتقادی خود را از مسیح گرفته‌اند، این باور تقویت می‌شود. دربارهٔ صابئین نکته‌ای را باید افزود. زیرا آنان تا حدّی قومی اسرارآمیزند. ما با یهودیان و مسیحیان و زردشتیان آشنا هستیم، امّا نه مسلمانان دورهٔ نخست و نه امروزه ما نمی‌دانیم صابئین مذکور در قرآن دقیقاً چه کسانی هستند. بررسی توضیحات گوناگونی که مفسّران مسلمان قرآن ارائه داده‌اند، بیانگر آن است که آنها در این باره فقط حدس‌هایی زده‌اند. در دورهٔ اسلامی، نام صابئین به دو گروه اطلاق می‌شد: فرقه‌های گنوسی (که از میان آنها منداییان معروف‌ترند و هم‌اکنون نیز باقی‌اند). آنان در جنوب عراق زندگی می‌کردند، و نیز جامعهٔ کافران حرّان در بین النهّرین. امّا چگونه نسفی به این نتیجه رسیده است که صابئین همان پیروان مانی و بردیصان و مارسیون‌اَند، و اینکه از کدام مأخذ دربارهٔ فَرق، این مطلب راگرفته است که این کافران برجسته نمایندهٔ ثنویّتند، معلوم نیست. شاید او دربارهٔ صابئین جنوب عراق اطلاعاتی داشته و آنان را با مانویان و دیگر گنوسی‌ها مربوط کرده است. امّا لازم نیست بپذیریم که برای این شناسایی او، اساسی واقعی وجود داشته باشد. من شخصاً بیشتر محتمل می‌دانم که یکی دانستن صابئین قرآن با پیروان مانی و دیگران، نتیجهٔ حدسی ساده بوده است. بنابراین در بحث دربارهٔ انتساب صابئین به دورهٔ مسیح وضع کاملاً متفاوت است. این گمانه‌زنی بر اساس اطلاع از جایگاه تاریخی مانی و بردیصان و مارسیون و بنیادهای مسیحی اصول اعتقادی آنان است.

جزییات اندکی که ابوحاتم دربارهٔ صابئین مطرح می‌کند به وضوح نشان می‌دهد که او ورای آنچه از تفاسیر و قرآن و نظریّهٔ نسفی به دست می‌آید، آگاهی خاصّ دیگری ندارد. وقتی او می‌نویسد که صابئین کتابی به نام زبور داشته‌اند، نباید نتیجه گرفت که در اینجا با یک فقرهٔ ارزشمند اطلاعاتی دربارهٔ کتابی گمنام از برخی صابئین روبرو هستیم: این اطلاعات

از تفسیری از قرآن گرفته شده است. مفسّری که طبری نیز از او نقل کرده است مدّعی بود که زبور مذکور در قرآن، همان کتاب صابئین بوده است؛ نظریّه‌ای که کاملاً ساختگی است. این ادّعا که صابئین به دو اصل اعتقاد داشته‌اند آنان را با مانی، بردیصان و مارسیون یکی می‌کرد و همین موجب شد مورّخان مسلمان آنان را از پیروان ثنویّت بدانند. این نظر که صابئین مسیحیانی بودند که به زردشت متمایل شده بودند، گزاره‌ای مناسب برای ثنویّت‌گراها به شمار می‌رفت.

اختلاف میان نسفی و ابوحاتم دربارهٔ موقعیّت زردشتیان

چنان که گفته شد، ابوحاتم به انتساب صابئین به دورهٔ ناطق پنجم توسط نسفی اعتراض نمی‌کند، بلکه به انتساب آنان به دورهٔ ناطق سوم قویّاً معترض است. او برای زردشت در طرح ادوار نبوی، جایگاهی می‌یابد، امّا نه چنان که نسفی مدّعی است در دورهٔ ابراهیم. ابوحاتم ابراهیم را متعلّق به دورهٔ موسی می‌دانست و اوّلین کسی نیست که چنین نظری داشت. زیرا در سلسله بحث‌های خودبارها به "پیشینیان" خود ارجاع داده است. یعنی برخی نویسندگان دورهٔ نخست اسماعیلی که برآنند که زردشت مرید داود، یکی از داعیان بلند مرتبهٔ موسی، بوده است. شاید نسفی این نظر نویسندگان قدیم را می‌دانسته و رأی او مبنی بر تعلّق زردشت به دورهٔ ابراهیم، یک انشعاب آگاهانه بوده است.

شایان ذکر است که ایوانف در اشاره به این بخش از اثر ابوحاتم،[1] در فهم موضوع کاملاً به بیراهه رفته است. زیرا آنچه ابوحاتم ردّ می‌کند "ادّعاهای بی‌اساس زردشتیان و برخی پیروان ادیان دیگر" برای به حساب آمدن در زمرهٔ اهل کتاب نیست، بلکه نظریّهٔ نسفی است و کاملاً نامعقول است که ابوحاتم را برای "قدرت نقّادی او که برای دورهٔ خودش

---

۱. ایوانف، مطالعات، صص ۱۵۳ ـ ۱۵۹، همو، مؤسس، صص ۸۷ ـ ۸۸.

قابل ملاحظه بوده است" بستاییم، آن هم به این دلیل که "او ارتباط زردشتیگری با دین ابراهیم و نیز شروحی که جم صوفیانه (: یمهٔ ودایی) را با سلیمان کتاب مقدّس یکی می‌انگارد، به عنوان افسانه‌پردازی رد می‌کند"، زیرا زرتشت را مرید داود دانستن نیز بر مرید ابراهیم محسوب کردن او رجحان اندکی دارد؛ و افزون بر آن، ابوحاتم با خودداری از یکسان‌شماری جم و سلیمان، به این نکته متمایل می‌شود که شمار آنان موافق با نظرگاه خودش باشد تا دیدگاه نسفی. ما خواهیم دید که ابوحاتم دربارهٔ به‌آفرید جزییات ارزشمندی در اختیار خواننده می‌گذارد، امّا این اطلاعات آشکارا از مورّخان مسلمان اخذ شده است؛ و اطلاعات او بدان معنا نیست که "او با اعضای فرقه‌ها (از جمله پیروان زردشت، مزدک، مانی و به‌آفرید) و یا متون آنها شخصاً برخورد داشته است.

قبل از ورود به جزییات ردّیهٔ ابوحاتم بر نسفی باید متذکر شد که این ردّیه، ابویعقوب سجستانی، پیرو و جانشین نسفی، را که دنباله‌روی نظر استادش دربارهٔ زردشت بود، قانع نکرد. ابویعقوب کلاً ردّ انتقادات ابوحاتم بر نسفی را وظیفهٔ خود قرار دارد. کتاب النصرة او، پاسخ به حملاتی بود که ابوحاتم به نسفی کرده است. این کتاب در دست نیست و ما فقط از ارجاعات مفضّل کرمانی، آن را می‌شناسیم؛ کسی که اصول اعتقادی نسفی، نقد ابوحاتم برآن و مباحث مقابل آن از ابویعقوب را مرور کرده است[1]. کرمانی به زردشت اشاره نکرده است و بدین سبب اگر ابویعقوب در النصرة به آن اشاره داشته باشد، ما نمی‌توانیم دریابیم که او چه گفته است. با این حال، از قطعه‌ای از کتاب دیگر او درمی‌یابیم که در انتساب زردشت به دورهٔ ابراهیم، او پیرو نسفی بوده است.[2] ابویعقوب در آنجا به این موضوع می‌پردازد که چرا بانیان ادیان دروغین نظیر زردشت،

---

۱. کتاب الریاض، بنگرید به سطور قبل.
۲. سجستانی، کتاب اثبات النبوات، ویراستهٔ عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۶م، صص ۸۲ - ۸۳.

مزدک، به‌آفرید، مانی، بردیصان و مارسیون پیروان بسیار یافتند. چنان که دین مانی تا چین و دین زردشت در ولایات جبال و دیگر مکان‌ها پیروان بسیار داشته است. او متذکر شده است که بنیانگذاران ادیان باطل لازم دیده‌اند خود را به برخی انبیای راستین منتسب کنند: "زردشت، به‌آفرید و مزدک، دین اختراعی خود را به ابراهیم، و مانی، بردیصان و مارسیون به مسیح منتسب کرده‌اند. آنان مدّعی شده‌اند که مبعوث شده‌اند تا ادیان روبه زوال نهادهٔ ابراهیم و مسیح را احیا کنند". ابویعقوب نظر نسفی را می‌پذیرد و به انتقادات ابوحاتم وقعی نمی‌نهد.

مباحث ابوحاتم بر ضدّ نسفی

اکنون ارجاعات بسیار ابوحاتم به نسفی را خلاصه می‌کنیم :

۱. زردشتیان قبول ندارند که ابراهیم مؤسس دین آنان است. برخی از آنان معتقدند که پیامبرشان در دورهٔ جم (اوّلین شاه طبق اسطورهٔ ایرانی) زندگی می‌کرده است که با سلیمان، فرزند داود یکی گرفته می‌شود.[۱] ابوحاتم این نظر را فکری منطقی می‌داند. دیگران می‌گویند زردشت نزد شاه بیشتاسف، پسر بخت‌النّصر (که ایرانیان او را لهراسب می‌نامند) آمد تا او را به دین خود دعوت کند. بخت‌النّصر معاصر رحبعام پسر سلیمان بود.[۲] هر دو روایت برای مسلمانان غیر اسماعیلی (: عامّه) شناخته شده

---

۱. از نوشته‌های برخی نویسندگان مسلمان می‌توان دانست که این همانندسازی صورت گرفته است؛ هر چند که اغلب رد شده است، جم بسیار بیشتر از نوح زندگی کرده است ـ آرتور کریستن‌سن، نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران، لیدن، ۱۹۳۴م، ص ۱۱۹.

۲. ویشتاسپ، بعداً ویشتاسب، بر طبق تاریخ افسانه‌ای ایرانیان پسر اوروتاسپ (لهراسب) بود. نک: کریستن‌سن، کیانیان، کپنهاگ، ۱۹۳۲م، صص ۲۳، ۹۳ و عموماً مورّخان مسلمان آنان را بیشناسف و لهراسب می‌نامند (همان، ص ۱۱۹). ویشتاسپ در واقع حامی تاریخی زردشت بود. میان افسانهٔ ایرانی و داستان توراتی یک همانندسازی صورت می‌گرفت.

است.

۲. از نظر زردشتیان ادّعای پدید آمدن دینشان در دورهٔ ابراهیم بی معنی است، زیرا رسوم آنها به هیچ وجه با قوانین شریعت ابراهیم مطابقت ندارد؛ نظیر ختنه، حجّ، ممنوعیّت از ازدواج با محارم و غیره. یعنی رسومی که اعراب غیر مسلمان مدّعی پیروی از دین ابراهیم، آن را معمول می داشتند.

در اینجا در خصوص ختنهٔ حضرت ابراهیم تفسیری نمادین و بدعت آمیز ابراز می‌شود. سنّ ابراهیم هنگامی که او خود را ختنه کرد (: نود سالگی) نشان می‌دهد که وی به مقام ناطق رسیده بوده است. سنّ اسماعیل هنگام ختنه (: هفت سالگی) بیان‌کنندهٔ آن است که وی به مقام اساس رسیده بوده است و سنّ اسحاق (: هشت سالگی) نشان می‌دهد که او یکی از اتمّاء بوده است. بر عکس، زردشیان ختنه نمی‌کنند، مجاز به ازدواج با محارمند و دربارهٔ تقدّس کعبه هیچ نمی‌دانند.

۳. یهودیان و مسیحیان چون از پذیرش اسلام استنکاف ورزیدند، محمّد(ص) آنان را به ادامهٔ پیروی از دین موسی و عیسی مجاز دانست به شرط آنکه جزیه بپردازند. با این حال، او این امتیاز را به مشرکان عرب نداد، بلکه آنان را مجبور کرد که اسلام را بپذیرند. حال آنکه اعراب مدّعی پیروی از دین ابراهیم بودند. اکنون محمّد آمده بود تا جنبه‌های حقیقی دین ابراهیم را احیاکند و بدعت‌هایی راکه التقاطیون بنیان نهاده

بدین ترتیب که نبوکدنصّر، شاه بابل، و ویران‌کنندهٔ اورشلیم، که صورت ایرانی شدهٔ نام او بخت نرسه است معادل با بخت نَصَّر، سرداری از سرداران لهراسف گرفته می‌شد (کریستن‌سن، صص ۹۳، ۱۱۸، ۱۱۹). تاریخ زندگی بخت نصر در حکومت رحبعام از دیگر منابع روشن نمی‌شود. همزمانی زردشت با ویشتاسپ ـ بیشتاسف با حقیقت تاریخی مطابق است و برای مورّخان مسلمان شناخته شده بود (نک: کریستن‌سن، ص ۱۲۰؛ دایرة‌المعارف اسلام، ذیل "مجوس"). همزمانی او باجم کاملاً گمراه‌کننده است و در جای دیگر نیامده است.

بودند نظیر بت‌پرستی و تعظیم به شتر مقدّس را (قرآن، ۵، ۱۰۲) منسوخ سازد. اگر جز اعراب کسان دیگری نیز مدّعی پیروی از ابراهیم بودند، محمّد(ص) از آنان نیز همانند اعراب جزیه نمی‌پذیرفت. تنها مسلمانان پیروان واقعی ابراهیم هستند و اگر محمّد(ص) موافقت کرده بود کسانی را که مخالف آموزه‌های او بودند امّا در عین حال مدّعی پیروی از ابراهیم نیز بودند آرام بگذارد، تلویحاً بی‌اعتباری ادّعای خود را پذیرفته بود. در واقع، عزّت و شرف اسلام و محمّد(ص) برای خدا بیش از آن بود که وجود هر حریفی را حتّی اگر ادّعا کند پیرو ابراهیم است، در برابر اسلام بپذیرد. می‌توان اعتراض کرد که محمّد(ص) از قبول جزیه از سوی اعراب سرباز زد زیرا آنان بت پرست بودند و ادّعای پیروی از ابراهیم را نداشتند. این پذیرفتنی نیست. زیرا مسیحیان، صلیب‌ها و مفاهیمی را پرستش می‌کردند و به فرمودهٔ قرآن (۹، ۳۰) مسیح را پسر خدا می‌دانستند و کتاب‌هایشان را باعبارت "به نام پدر، پسر و روح القدس" آغاز می‌کردند که همه از بت‌پرستی بدتر بوده است. زردشتیان نیز آتش را می‌پرستیدند و در برابر خورشید خم می‌شدند، با وجود این آنان نیز مجاز شدند که بر دین خود باقی بمانند.[۱]

---

۱. بر اساس حدیث مشهوری عمر این امتیاز را که با زردشتیان مانند اهل کتاب رفتار شود از ایشان پس گرفت. امّا هنگامی که عبدالرحمن بن عوف گواهی داد که پیغمبر خرید را از زردشتیان هجر، پایتخت بحرین، پذیرفته است، سخن خود را پس گرفت: جزیه، ش ۱؛ احمدبن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق، اوّل، صص ۱۹۰ - ۱۹۱، ۱۹۴؛ و برای دیگر مراجع نک: ونسینک، کتابدستی سنّت اسلامی اوّلیه، لیدن، ۱۹۲۷م ذیل "جزیه" و "مجوس". روایت کنونی آشکارا یک ویراست شیعی است که بر جهل عمر تأکید دارد که آن را علی (ع) با حدیثی که به نام او در منابع سنّی نیز نقل می‌شود، جبران می‌کند. امّا در این روایت صحنه‌ای که در آن علی (ع) با عمر رو در رو باشد، وجود ندارد. علی (ع) می‌گوید: زردشتیان کتابی داشته‌اند که آن را منسوخ و ترک کرده‌اند؛ نک حاشیهٔ عون المعبود دربارهٔ مجموعه احادیث ابوداود (دهلی، ۱۳۲۲ - ۱۳۲۳ق) ج سوم، ص ۱۳۴. طبق حدیثی که کاملاً متفاوت است و به امام جعفر صادق (ع) مربوط می‌شود، اهالی مکه از پیامبر گله

۴. زردشتیان دین خود را از پیامبری گرفته‌اند، امّا نه ابراهیم. برطبق روایتی، خلیفه عمر مایل بود تمام زردشتیان را بکشد، امّا علی به او گفت: "آنان صاحب پیامبر و کتابند، امّا به آن بی‌توجهی کرده‌اند". گفته می‌شود عمر فریاد برآورده که "اگر علی نبود، عمر آنان رابه هلاکت می‌افکند".

> آنچه ما می‌دانیم و از اسلاف خود (خدایشان بیامرزد) شنیده‌ایم آن است که دین زردشت از یکی از لواحق[۱] دورهٔ چهارمین ناطق (: موسی) نشأت گرفته است. او را یکی از خلفا زمانی فرستاد که به سبب غیبتِ متمّمِ دوره، فترتی پدید آمده بود و خلیفه بر امور نظارت می‌کرد.

در واقع، داود متمّم نبود، بلکه چنان که در آیهٔ قرآن (۳۸؛ ۲۵) آمده و او را خلیفه و داور نامیده، در میان لواحق و در غیبت متمّم، داور بود.

این با سخن زردشتیان که زندگی بنیانگذار دین خود را با دورهٔ جم همزمان می‌داشتند، مطابقت دارد. زیرا جم با سلیمان، پسر داود، یکی شمرده شده است. که او نیز مانند پدرش لاحق بود و منصب "خلافت" به او به ارث رسیده بود.

ردّ برخی مباحث مطرح شده از سوی نسفی همچنان ادامه می‌یابد:

الف) ممکن نیست که ابراهیم به مجوس دستور داده باشد به سوی

کردند که چرا از گرفتن جزیه از آنها خودداری می‌کند در حالی که از زردشتیان هجر جزیه گرفته بوده است و ایشان هرگز از خود کتابی نداشته‌اند. پیامبر پاسخ می‌دهد که زردشتیانی پیامبری داشته‌اند که او را کشته‌اند و نیز کتابی که به ۱۲ هزار پوست گاو نوشته شده بود (کلینی، کافی، تهران، ۱۳۷۷ ق، ج سوم، صص ۵۶۷-۵۶۸، برای ۱۲ هزار پوست گاو نر به پانوشت‌های بعدی بنگرید.

۱. لاحق، ج: لواحق، یکی از مراتب در سلسله مراتب داعیان اسماعیلی. نک: ایوانف، مطالعات، صص ۱۴، ۱۵. این نظریّه چنین است که در دوره‌های گذشته گاه امام غایب می‌شد، و در دورهٔ غیبت او مأموریت دعوت را یکی از لواحق به عنوان خلیفهٔ وی به انجام می‌رساند.

خورشید برگردند، زیرا، قرآن (۷۸،۶) نشان می‌دهد که ابراهیم کسانی را که به خورشید، ماه و ستارگان سجده می‌کنند، تکذیب می‌کند.

ب) چهار گرهٔ کمربند زردشتیان[1] نشان می‌دهد که از دورهٔ آنان به بعد سوگند نوکیشان به نام چهار ناطق پذیرفته خواهد شد. برای موسی و سه تن بعد از او سه رشته واجب است، امّا بستن رشتهٔ چهارم حتّی بهتر است.

ج) در کلّ، قوانین ابراهیم در تضاد با قوانین زردشت است. این قصه که او به درون گودال آتشین افکنده شد نیز ثابت می‌کند که ابراهیم علیه پرستش آتش اعتراض کرده بوده است. زردشت لاحقی بود که برای قوم (: جزیرهٔ) خود قوانین گوناگون و کتابی فراهم آورد که متّکی بر فرد بود امّا شریعتی محسوب نمی‌شد (زیرا او ناطق نبود). با این همه، پیروانش فرامین او را دگرگون کردند.

شواهد دیگری نیز می‌توان ارائه داد که او لاحق بوده است نه ناطق:

الف) زردشتیان در نمازها و دعاهایشان خم می‌شوند، امّا به سجده در نمی‌آیند. زیرا سجده مخصوص ناطق و رکوع خاصّ لاحق است.

ب) کتاب زردشت بر ۱۲۰۰۰ پوست گاو نوشته شده بود[2] و دوازده

---

۱. کمربند مقدس زردشتیان (کستی) سه بار از دور کمر می‌گذرد و با سه گره بسته می‌شود. یکی پشت و دو تا در جلو کمر. هیچ گواهی وجود ندارد که بر اساس آن اضافه کردن گره چهارم را بتوان کاری مستحب دانست. این را خانم مری بویس برای من روشن و تصدیق کردند. شاید شاهد ابوحاتم این فرض را مطرح کرده است که برخی زردشتیان، شاید برخی فرقه‌ها، این شیوه را اعمال می‌کردند.

۲. "اعتقادی که بر اساس آن، تمام اوستا و زند، بر روی پوست گاو باطلا نوشته شده بوده است...". ارتای ویرازنامک، فصل اوّل در: بیلی، مسائل زردشتیگری در کتاب‌های قرن نهم، اکسفورد، ۱۹۴۳م، صص ۱۵۱-۱۵۲)؛ دینکرت (۴۳۷) نیز به اوستا و زندی که جاماسپ از زردتشت آموخته بود و روی پوست گاو با طلا نوشته شده بود، اشاره می‌کند (بیلی، ص ۱۵۴). نامهٔ تنسر که اصلاً در قرن ششم میلادی نوشته شده، ولی تنها روایت دورهٔ اسلامی آن باقی مانده است همین عدد را دارد: "می‌دانی که اسکندر کتاب دین ما دوازده هزار پوست [گاو] بسوخت به اصطخر" (مینوی، ص ۱۱، ترجمهٔ بویس، ص ۳۷؛ بیلی، صص ۱۵۶-۱۵۷).

عددی ویژهٔ لاحق است.

موقعیّت زردشتیان در دورهٔ چهارم با وضعیّتِ صابئین در دورهٔ پنجم مطابق است. مؤسس دین صابئی لاحق است و بنابراین کتابش، زبور[1] دربرگیرندهٔ شریعتی نیست (که اشاعهٔ آن وظیفهٔ ناطق است). هر دو گروه به دو اصل معتقدند، زیرا آنان سخنان بنیانگذار دین خود را بد فهمیده‌اند. او با ایشان از ثنویّت سخن گفته تا بر اساس آن وحدت خدا را ثابت کند امّا آنان کلمات او را به صورت لفظی و ظاهری اختیار کرده‌اند. معاندان ایشان نیز از همین استفاده کردند تا حکومت دنیایی خود را مستقر سازند.

گفته می‌شود که صابئین مسیحیانی بودند که به زردشتیگری تمایل پیدا کردند، این نظر یافته‌های پیشین را تأیید خواهد کرد. زیرا مسیحیان نیز پیروان یک لاحقند.

بنابراین، می‌توان گفت صابئین پیروان یکی از معاندان لاحقی‌اند که آموزه‌های او را نادرست عرضه کرده است. درست مانند زردشتیگری که تحریف شدهٔ آموزه‌های لاحقی از دورهٔ چهارم است (یعنی داود که متعلّق به دورهٔ موسی است).

این مربوط می‌شود به اینکه هنگامی که از جعفر صادق (ع) دربارهٔ زردشت سؤال شد، او پاسخ داد: نام زردشت به معنی "پیرخردمند" است، او پیامبری است که شریعتش را به مجوس عرضه داشت ولی آنان آن را تحریف کردند درست همان گونه که پیروان موسی و عیسی کردند.[2]

نویسندگان مسلمان نیز این داستان را روایت می‌کنند "نوشته‌ای را که زردشتیان دین‌دبیره یا خط دینی می‌نامند را زردشت اختراع کرد. که بر ۱۲۰۰۰ پوست گاو نوشته شده بود و با قلم زر نوشته شده بود به زبان پارسی باستان "(مسعودی، التنبیه، ص ۹۱)، همچنین بنگرید به ابن بلخی، فارسنامه، تصحیح لسترنج و نیکلسن، کمبریج، ۱۹۲۱م، ص ۴۹.

۱. الزبور، به عبارت دیگر مزامیر.

۲. من نتوانستم برای این سخن منسوب به امام جعفر صادق (ع) گواهی بیابم. ریشه‌یابی بر اساس فقه اللغهٔ فارسی به معنی زر (پیر) و دوست است.

در این سخن، امام جعفر صادق (ع) چیزی بیشتر از حضرت علی(ع) نمی‌گوید.

به‌آفرید را نمی‌توان در حدّ مزدک، مانی یا بردیصان قرار داد چه رسد به زردشت که دین او هنوز برقرار است و از پیروانش درست همانند دیگر اهل کتاب جزیه پذیرفته می‌شود. مزدک مانی و بردیصان در دوره‌های فترت زندگی می‌کردند و خلفای لواحق دورهٔ خود بودند. نگرش آنان را می‌توان با نظر نخستین خلیفه، ابوبکر، نسبت به اساس، علی (ع)، در دورهٔ مسلمانان مقایسه کرد.[۱] به‌آفرید در دورهٔ مسلمانان و در زمان گذار قدرت از امویان به عبّاسیان ظهور کرد.[۲] او شیّادی بود که به افراطی‌ترین جناح آیین زردشت تعلّق داشت؛ او مدّعی شد پیامبری صاحب وحی است، از این‌رو او را با سنباذ، کودل[۳] و دیگر غلات زردشتی و نیز ابوالخطاب، مغیرة بن سعید[۴] از غالیان مسلمان می‌توان مقایسه کرد و نیز با صعلوک یهودی.[۵]

---

۱. در اینجا بار دیگر این بدعت‌گذاران در پرتو فرضیهٔ وجود یک "سازمان" از نوع اسماعیلی در سراسر تاریخ دیده می‌شوند. آنان در دوره‌ای که امام غایب است زندگی می‌کردند و "مأموریت" آنها در حمایت از لواحق بود که مبشران اصلی‌اند؛ امّا آنها علیه قدرت و حقّانیّت سرور شرعی خود می‌شوریدند؛ درست مثل ابوبکر که برضدّ علی (ع) شورید.

۲. برای به‌آفرید بنگرید به صفحات بعدی همین مقاله.

۳. سنباد سردار ابومسلم بود که پس از قتل فرماندهٔ خود علیه عبّاسیان شورید و مذهبی را بنیان نهاد که در آن عناصر ایرانی با حرمت‌گذاری الاهی برای ابومسلم اختلاط یافته بود. کودل رهبر شعبه‌ای از خرّمیه بود. برای این دو فرقه بنگرید به اشپولر، ایران در قرون نخستین اسلامی، ویسبادن، ۱۹۵۲م، صص ۱۹۷، ۲۰۴؛ صدیقی، نهضتهای دینی ایرانی... پاریس، ۱۹۳۸م، ص ۱۳۲ به بعد و ص ۲۱۵.

۴. ابوالخطاب (مؤسس خطابیه) و مغیره به شیعیان رافضی معروفند. بنگرید به دایرة‌المعارف اسلام ذیل "ابوالخطاب" (ب. لوییس)، برای مغیره بنگرید فرق الشیعة، ص ۵۲؛ شهرستانی، الملل، ص ۱۳۴؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ویراستهٔ ریتر، لایپزیک ـ استانبول، ۱۹۲۹ م، صص ۶ـ۹.

۵. شاذانیه فرقهٔ ناشناخته‌ای از یهود است که به ندرت بدان اشاره شده است. بنگرید به

اینان حتّی اگر در جذب افراد توانا باشند نمی‌توانند همسنگ زردشت شمرده شوند. آنان تمام محتوای الاهی ادیان را به کنار می‌نهند و می‌گویند که اَشکال ظاهری دین را نیز می‌توان ترک گفت. بدین ترتیب قوانین و فرائض دینی به کناری نهاده می‌شود. آنان اصول اعتقادی خود را بر اساس اعتقاد به تناسخ قرار می‌دهند. آنان کذّابند. به‌آفرید مدّعی شد به مدّت سه روز هوشیاری خود را از دست داده بوده وطی این مدّت بنا به ادّعای او مورد خطاب وحی واقع شده بوده است. او ازدواج با خواهر و مادر، نجواهای هنگام نماز، شستشوی معمول بعد از آلوده شدن به نجاست، پنج نماز بدون سجده را منسوخ کرد و به پیروانش دستور داد به سمت راست قبله نماز گذارند. او پیروانی یافت امّا به محض دعوت ابومسلم، ظاهراً اسلام را پذیرفت؛ گرچه در نهان هنوز بی‌ایمانی خود را حفظ کرده بود. بدین ترتیب، ابومسلم و به‌آفرید به فریفتن یکدیگر ادامه دادند، ولی آنچه آنان در اعتماد به آن مشترک بودند غالیگری و پیروی از تناسخ بود. ابومسلم سرانجام به به‌آفرید دست یافت و دستور داد قحطبه او را بکشد. به‌آفرید به دست سلمة بن محمّد طائی کشته شد. هنگامی که

ه. گرتیس تاریخ یهود، لایپزیک، ۱۹۰۹م، ج پنجم، ص ۵۰۹؛ م. شراینر، در *REJ*، ۲۹، ۱۸۹۴ م، ۲۰۷؛ پوزانسکی، *REJ*، ۶۰، ۱۹۱۰م، ص ۳۱۱. شراینر در تذکاریهٔ خود به اشارهٔ بغدادی در الفرق بین الفرق به این فرقه توجّه کرده است. او از نسخهٔ خطی الفرق در برلین استفاده کرده است. او متذکر می‌شود که این نسخهٔ خطی آن را به صورت شارکانیّه دارد و بنابراین این لغت در الفرق بر اساس آن نسخهٔ خطی در ص ۹ آمده است، در حالی که در ص ۲۲۰ املای آن به صورت شاذکانیه است. گلدزیهردر بررسی‌های خود در *ZDMG*، ۶۵، ۱۹۱۱م، ص ۳۶۱، شاذکانیه را صحیح می‌داند. در تصحیح عزت العطّار بر اساس نسخهٔ خطی در ترکیه، در ص ۱۳ این اصطلاح به صورت مشکاینه و مشکان آمده است، در ص ۱۴۱ به صورت شاذکانیه. با این همه، من گمان می‌کنم "مُشکانیه" فقط یک تغییر (اشتباهی) این فرقه است (که جدا از شاذکاذنیه‌اَند). در شهرستانی، ص ۱۶۹ نام آن مرد شاذکان است که به احتمال زیاد صحیح آن شادکاذیا شاذکاست. و فرم شاذکان از این خطا ناشی شده است که نویسندگان به این نتیجه رسیده‌اند که نام مؤسس فرقهٔ شاذکانیه باید شاذکان باشد.

او را برای اعدام می‌بردند، پیروانش به او قول وی را که جنبش او به ثمر خواهد نشست، یادآور شدند. به‌آفرید به طرف یکی از پیروانش برگشت و گفت. این لَغسری رهبر شما خواهد بود. "لَغسری" به معنی تاس است. استادسیس[۱] جای او را گرفت و پس از چندی او نیز به هرات رفت. او و پیروانش را به عنوان لغسریه می‌شناسند و از آنان اطلاعات بسیاری در دست است.

پیامبرِ [اسلام] میان فرقه‌هایی که امّت او به آنها تقسیم می‌شدند و سه دین پیش از خود تشبیهی کرده است: "مرجئه یهودیان، رافضیّه مسیحیان و قدریّه زردشتیان امّت اویند."[۲] او صابئین را مطرح نمی‌کند و این گواه آن است که ایشان کمتر شناخته شده بودند و همواره به عنوان مسیحیانی که دین خود را به نفع زردشتیگری کنار نهاده‌اند، شناخته شده‌اند. با این همه، صابئین در واقع به کسانی گفته می‌شود که اساس (: علی) را واگذاردند.[۳]

به جز قرآن، تنها کتاب‌هایی که ناطق‌ها اشاعه دادند تورات و انجیل است؛ کتاب‌های صابئین و زردشتیان حامل قوانین دینی نیست، امّا مانند کتب بسیاری از ملل دربردارندهٔ سخنان پندآموز است. زردشتیان نیز ادّعا نکرده‌اند که کتاب‌های آنان همان طومارهای ابراهیم (مذکور در قرآن: ۸۷، ۱۹) است در حالی که یهودیان مدّعی‌اَند که کتاب آنان تورات موسی است و مسیحیان بر این باورند که کتاب آنان انجیل مسیح است. این بدان سبب است که در واقع زردشتیان به دورهٔ پیامبر تورات و صابئین به دورهٔ پیامبر انجیل تعلّق دارند. تفسیرهای مفصّلی از این حدیث پیامبر (ـ سطور قبل) وجود دارد که در حوصلهٔ این بحث نیست. فصلی که در صفحات

---

۱. در نسخه خطی "اُستاس" است.
۲. برای این حدیث معروف بنگرید به ونسینک، منبع پیشین، لیدن، ۱۹۲۷م، ص ۱۲۱.
۳. یا "خارجیه".

بعد خلاصه می‌شود می‌تواند از چند نقطه نظر مورد ملاحظه قرار گیرد. اوّل آنکه نمونهٔ رویکرد اسماعیلیان متقدّم به تاریخ است. این فصل خبر از کنجکاوی غیر معمولی می‌دهد که در نوشته‌های دربارهٔ این موضوع با زمینهٔ تفسیر نمادین متون قرآنی و احکام الاهی اسلام است. باید به یاد داشت که کتاب‌های برجای مانده، نوشتهٔ متکلّمانی فرهیخته است که اگر فاقد نبوغ باشند، به آسانی در ورطهٔ اسکولاستیزمی بی‌روح سقوط می‌کنند. من فکر می‌کنم که این نظر نسبت به ابوحاتم و همکار و خلف او ابویعقوب غیرعادلانه نباشد. نسفی شاید متفکّری اصیل‌تر باشد، امّا کتاب‌هایش مفقود است. کسانی که پژوهش‌های خود را هنگامی که از کتاب‌های اسماعیلیان تنها عناوینشان در دست بود، آغاز کردند به شدّت دچار عطش کنجکاوی بودند؛ امّا ممکن است هنگامی که آشکار شود ارزش ذاتی این آثار کمتر از حدّ انتظارشان بود، تا حدّی نومید شوند. امّا هنوز به سبب اهمّیت بسیار نهضت اسماعیلیان در تاریخ اسلام، باید اصول اعتقادی آنان را در تمام جنبه‌ها مورد مطالعه قرار داد.

به‌آفرید و استادسیس

این متن به عنوان سندی از تاریخ‌نگاری اسماعیلیان، به‌کفایت در مقدّمه و پانوشت‌ها مطالبی در روشن شدن و وضوح خود دارد. امّا در عین حال اطلاعات ما را دربارهٔ نهضت‌های دینی ایرانیان در اوایل دورهٔ اسلامی تکمیل می‌کند. این اثر، دربردارندهٔ نخستین شرح مبسوط از نهضت به‌آفرید است و ضمن آنکه تا حدّی با دیگر شروح مطابقت دارد، مشتمل بر برخی جزییات است که در جای دیگری نیامده است.[1] طبیعتاً ابوحاتم

۱. اطلاعات تاکنون دانسته دربارهٔ به‌آفرید در مقاله‌ای از م. ث. هوتسما در ***WZKW***، ج ۳، ۱۸۸۹ م، ص ۳۰ به بعد آمده است؛ و نیز ا.جی. براون، تاریخ ادبیات ایران، ج ۱، ص ۳۰۸ به بعد؛ صدیقی، نهضت‌های دینی ایرانی، پیشین، صص ۱۱۱ - ۱۳۱؛ اشپولر، ایران در قرون

همانند سایرنویسندگان مسلمان، به‌آفرید را کذّاب می‌داند و جذبه‌ای را که طی آن، او نداهای غیبی دریافت داشته، غیرواقعی می‌انگارد (اطلاعات مفصّل دربارهٔ این از خود بیخودی سه روزه در مآخذ دیگر نیست). آموزه‌های منسوب به به‌آفرید در منابع دیگر نیز موجود است. ابوحاتم می‌افزاید که به‌آفرید با متروک کردن برخی جنبه‌های ضروری زردشتیگری، می‌کوشید دین خود را به اسلام نزدیک کند. از این رو ازدواج با محارم که به ویژه نزد مسلمانان موهن بود، و نجواهای نمازها را که مسلمانان ویژگی زردشتیان می‌شناختند و نیز یاد یاد، نمازهای بدون سجده و چرخیدن به سمت راست قبله را منسوخ کرد.اینها با همان عباراتی که در شرح ابن‌ندیم (اواسط سدهٔ چهارم)[1] و صولی (اوایل سدهٔ چهارم) آمده، بیان می‌شود و نشان می‌دهد ابوحاتم مستقیم یا غیرمستقیم از صولی یا منبع وی مطلب خود راگرفته است.[2]

مهم‌ترین اطلاعات تازه، مربوط به سرانجام به‌آفرید و چگونگی به‌جا ماندن پیروان اوست. او به دستور ابومسلم توسط قحطبه بن شعیب، از سرداران برجستهٔ ابومسلم که در ۱۳۰ق /۸ ـ ۷۴۷م نیشابور را تصّرف کرد، دستگیر شد. به روشنی می‌توان گفت که به‌آفرید در نیشابور اعدام شد. در واقع، سلمة بن محمّد که به‌آفرید راکشت، از سرداران قحطبه بوده است.[3] اطلاع حایز اهمیّت دیگر آن است که استادسیس جانشین بلافصل

نخستین اسلامی، پیشین.

۱. الفهرست، ص ۳۴۴؛ شباهت را می‌توان ازکنار هم گزاردن این قطعات دید (ابوحاتم، برگ ۲۱۱):

ابن‌ندیم: یصلی الصلات الخمس بلاسجود متیاسرعن القبلة

: ابوحاتم و یصلی خمس صلوات للمواقیت لاسجود فیها متیاسراً عن القبلة

۲. برای ابراهیم بن عباس صولی بنگرید به *GAL*، تکملهٔ اوّل، ص ۲۰۸.

۳. در ذکر وقایع خراسان در سال ۱۳۰ق / ۸ـ۷۴۷م به او اشاره می‌شود (طبری، دوم، ص ۲۰۰۱) و در وقایع عراق در سال ۱۳۲ق / ۵۰ـ۷۴۹م (همان، سوم، ۱۷، ۲۸، ۳۶، ۳۸).

به‌آفرید گردید. هوتسما نیز به همین نتیجه رسید، امّا مدرک او نسبتاً ضعیف بود. شهرستانی می‌گوید[1] که سیسیه فرقه‌ای منتخب از به‌آفریدیه بوده است. "سیسیه" را هوتسما به معنی پیروان (استاد)سیس می‌گیرد. بنابراین طبق گفتهٔ شهرستانی، آنان دنبالهٔ به‌آفریدیه‌اند. شرح ما خوشبختانه چنین ارتباطی را کاملاً تأیید می‌کند. با این حال، حکایت انتصاب استادسیس درست پیش از اعدامِ به‌آفرید به رهبری فرقه لزوماً چیزی بیش از یک حکایت نیست.

از این کتاب درمی‌یابیم که فرقهٔ تحت رهبری استادسیس، ادامه‌دهندهٔ راه به‌آفرید بود و لغسریه نامیده می‌شد.[2] این فقره، کلیدی برای درک برخی پاره‌های مبهم در دو اثر تاریخی است. یکی تاریخ مطهر بن طاهر مقدسی[3] و دیگری در وقایعنامهٔ مختصر حمزهٔ اصفهانی[4] (هر دو در نیمهٔ سدهٔ چهارم هجری / دهم میلادی) و نیز قطعهٔ دیگری در تاریخ سیستان از مورّخی ناشناس به فارسی[5] (برگردان متنی عربی در سدهٔ پنجم هجری /

---

۱. ملل، ص ۱۸۷.

۲. باید پذیرفت که خواندن این لغت حدسی و از روی گمان است، امّا فکر می‌کنم می‌توان آن را با اطمینان پذیرفت: تنها نسخهٔ خطی که من دیده‌ام کلمهٔ لغازی و لغازیه را دارد. با این حال، ابوحاتم می‌افزاید که این لغت به معنی سر طاس است که در فارسی لَغ یا لَغ سر است و تصحیح آن به صورت لَغسری و لغسریه با توجّه به خصوصیّات خط فارسی بعید نیست. (من فکر می‌کنم ابوحاتم با نامیدن استادسیس به صورت لغسری به جای لَغسر اشتباه کوچکی کرده است، او احتمالاً نام مؤسس آن فرقه را به اشتباه لغسریه / لغسری دریافته است).

خواندن لغسریه را شکل این اصطلاح در البدء و التاریخ مقدسی ج چهارم، ص ۲۶ تأیید می‌کند. در ویرایش کلمان هوارت اللغریه آمده است که به سادگی می‌توان آن را تصحیف اللغسریه دانست.

۳. البدء و التاریخ، بنگرید به پی‌نوشت قبل.

۴. حمزة بن حسن اصفهانی، تاریخ سني ملوك الارض و الانبياء، بیروت، ۱۹۲۲م؛ و بیروت، ۱۹۶۱م.

۵. تاریخ سیستان، تصحیح بهار، تهران ۱۹۳۵م، ص ۱۴۲.

یازدهم میلادی) و سرانجام بخشی در رسالهٔ کلامی کتاب المواقف ایـجی (در سدهٔ هشتم هجری / چهاردهم میلادی).[۱]

در نسخهٔ چاپی مقدسی شرح خود را دربارهٔ دین ایرانی با این جملات آغاز می‌کند: "عقاید و قوانین مجوس. مجوس فرق گوناگـونی دارنـد از جمله لغـریّه، به‌آفریدیه و خرمیّه"[۲] نام نـخستین فـرقهٔ مـذکور در زمـرهٔ به‌آفریدیه، آشکارا لغسریه خوانده می‌شود که اشاره‌ای است به پیروان استادسیس. حمزهٔ اصفهانی نیز به همین ترتیب آورده است که در ۱۵۱ق / ۷۶۸م خازم خزیمه، حاکم خراسان، بر ضدّ لغاریة لشکـر کشـید.[۳] در بخشی از تاریخ سیستان، هنگام شرح حکومت یزید پسر خلیفهٔ دوم عبّاسی، منصور، در سجستان، آمده است که او مـی‌بایست شـورشی در بست بـه رهبری محمّد بن شدّاد که از او به عنوان یکی از لغسریان یاد می‌شود، و دو زردشتی به نام‌های آذرویة و مرزبان را سرکوب می‌کرد. نیروهای این شورشیان در اندک زمانی آن‌قدر قدرت یـافتند کـه بـه سـجستان حـمله کردند. یزید در رویارویی با آنان شکست خورد و از سجستان به نیشابور رفت. دربارهٔ سرانجام این شورش سخن گفته نمی‌شود، امّا واضح است که اندکی بعد عبّاسیان آنان را سرکوب کرده‌اند. نام گروه شداد، محقّقانی را که با این متن سر و کار داشتند، یـعنی بـهار، مـصحّح تـاریخ سـیستان، و بوسورث، نویسندهٔ کتابی دربارهٔ سیستان تحت حکومت اعـراب را گـیج کرده است.[۴]

اکـنون بـی‌دشواری مـی‌توان گـفت کـه ایـن نـام فـرقه‌ای بـه رهـبری استادسیس است. لغسریان با همان تصحیفات که عموماً به سبب تـقلیل

---

۱. ث. سورنسن، لایپزیک، ۱۸۴۸م، ص ۳۴۹، الغیاریة.

۲. البدء و التاریخ، ج چهارم، ۲۶، ج دوم، ص ۱۰ به بعد.

۳. ویراستهٔ گوتوالد، ص ۲۲۱.

۴. چاپ رم، ۱۹۶۸م، ص ۸۱.

سه دندانهٔ س به یک علامت سرخ داده است. در واقع بهار این پرسش را مطرح کرد که آیا شورش محمّد بن شدّاد و دو زردشتی متّحد او هیچ ارتباطی با خیزش سال ۱۵۰ق / ۷۶۷م به رهبری استادسیس داشته است؟ به این سؤال اکنون با قاطعیّت می‌توان پاسخ داد.[۱] ایجی در مواقف الغیاریه را فرقه‌ای از مجوس ذکر می‌کند که به وضوح تصحیفی از اللغساریه است.[۲]

۱. برای مراجع مربوط به شورش استادسیس بنگرید به اشپولر، ایران در قرون نخستین اسلامی، پیشین، ص ۱۹۷؛ و نیز مقالهٔ استادسیس در دایرة المعارف اسلام نوشتهٔ کرامرز.
۲. بنگرید به پی‌نوشت شمارهٔ ۲ صفحهٔ قبل.

ابن‌ریوندی و کتاب الزمرد

بازنگری یک نظریّه

محمّد کاظم رحمتی

اشاره

شکل‌گیری و تحول کلام اسلامی و اینکه افراد گوناگون چه تأثیراتی در این روند داشته‌اند، یکی از زمینه‌های مطالعات اسلامی است. از میان این افراد، ابوالحسین احمد بن یحیی معروف به ابن‌ریوندی، جایگاهی ویژه به خود اختصاص داده است. در میان اندیشمندان اسلامی چند چهرهٔ خاص وجود دارد که به الحاد بیشتر مشهورند تا مسلمان بودن؛ و ابن‌ریوندی یکی از مهم‌ترین این افراد است. نظرات ضدّ و نقیض فراوانی دربارهٔ او ارائه شده است، امّا بر ملحد بودن وی بیشتر تأکید می‌شود. آثار متعدّدی به ابن‌ریوندی نسبت داده شده است که ادّعا می‌شود مطالب آنها بر ضدّ نبوّت، معجزات، کتب مقدس و دیگر معتقدات دینی بوده است؛ از جمله: کتاب الزمرد. این کتاب بیشتر به عنوان اثری ضدّ وجود نبوّت خاصّه و عامّه شناخته شده است. از این رو، توجّه اسلام‌شناسان متعدّدی را از دیر باز به خود جلب کرده است. در این مقاله، ابتدا به ذکر شرح

حالی از ابن‌ریوندی، با تأکید بر نکاتی که کمتر به آن توجّه شده، پرداخته شده است. سپس تلاش شده که با تحلیل اجزای باقی مانده و منقول از کتاب الزمرد، که در تعلّق آنها به الزمرد تردیدی وجود ندارد، به بازشناسی بخش‌های دیگر این کتاب، که در آثار دیگران بدون ذکر عنوان کتاب نقل شده است، پرداخته شود.

مقدّمه

یکی از پرسش‌های مهم در گفتمان اسلامی، این است که بر چه کسی می‌توان نام مؤمن را اطلاق کرد؟ مرجئه، ایمان را تنها اقرار به زبان می‌دانستند؛ و فردی را که شهادتین بر زبان جاری می‌کرد، مؤمن می‌نامیدند. جدای از بحث‌های کلامی، این بحث از اهمیّت فقهی ویژه‌ای برخوردار است.[۱]

یکی از دلایل طرح این بحث ــ که در مباحث کلامی از آن به اسماء و احکام تعبیر می‌شود ــ آن است که روشن شود وصف‌هایی چون مؤمن، کافر، عاصی، مطیع، ظالم، عادل، جائر و فاسق بر چه کسی دلالت دارند.[۲] با مشخص شدن مفهوم این وصف‌ها، حکمی که باید در قبال این افراد اجرا گردد، مشخّص می‌شود.[۳] در تعاریف ارائه شده برای «مسلمان»، این

---

۱. دربارهٔ مرجئه ر.ک: رسول جعفریان، مرجئه، تاریخ و اندیشه، نشر خرم، ۱۳۷۱ش؛ رضا رضازاده لنگرودی، برخورد اندیشه‌های سیاسی در اسلام، درکتاب توس، دفتر اوّل، ۱۳۶۳ش؛ *EI2*, vol.7, pp.605-7.

دربارهٔ مفهوم ارجاء گاهی سوء تفاهمی در معنی این کلمه نیز وجود داشته است. ر.ک: کنزالفوائد، ۱/۵-۱۲۴.

۲. ابن فورک، مجرد مقالات شیخ ابوالحسن اشعری، تحقیق دانیل ژیماره، بیروت، ۱۹۸۶م، ص ۱۹۸ ؛ سدیدالدّین محمود الحمصی، المنقذ من التقلید، جماعةالمدرسین، قم، ۱۴۱۴ق، ۷۹/۱ - ۱۶۰؛ دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل الاسماء و الاحکام، ۸/۶۱۶ - ۶۱۸.

۳. ر.ک: ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، تحقیق هلموت ریتر، بیروت، ۱۴۰۰ ق، ص ۵۴.

نکته مفروض است که پذیرش نبوّت پیامبر اسلام و انبیایی که در قرآن به نبوّت آنها شهادت داده شده، حداقل امری است که موجب می‌گردد تا بر فردْ نامِ «مسلمان» اطلاق گردد.[۱] با وجود طرح مسائل مختلف کلامی، پذیرش نبوّت امری بدیهی و مفروغ عنه بوده است. با این وجود متکلّمان مسلمان به ارائهٔ چهارچوب عقلانی در توجیه عقاید اسلامی پرداخته بودند، به ارائهٔ دلایل عقلانی و نقلی در اثبات نبوّت خاصّهٔ پیامبر اسلام نمودند. عالمان اهل حدیث نیز با نگارش آثاری با نام دلائل النبوّة یا اعلام النبوّة به گرد آوری احادیث منقول در این باب پرداختند.[۲] البتّه متکلّم مورد بحث ما، ابن‌ریوندی، از معدود افرادی است که به بحث از نبوّت خاصّه (تصدیق نبوّت پیامبر اسلام) و عامّه (تصدیق نبوّت دیگر پیامبران) پرداخته، و از دیدگاه سلبی به نبوّت نگریسته است.[۳] ابوالحسین خیاط

---

1. S. Stroumsa, "*The sings of prophecy: the Emergence and early develoment of a Theme in Arabic Theological Literature*", *Harvard Theological Review*, 78 (1985) 101-104.

۲. در مورد اسامی برخی از این آثار ر.ک: الفهرست، ص ۸۲: کتاب اثبات الرسل، کتاب اثبات الرسالة، کتاب اثبات نبوّة محمّد. ص ۱۰۳: کتاب الحجة فی اثبات النبی، کتاب الحجة و الرسل، کتاب الحجة و النبوّة.

۳. ابن‌ریوندی استدلال‌هایی را به نام براهمه مطرح کرده که در آنها سخن بر نفی نبوّت بوده است. برخی گمان کرده‌اند که ابن‌ریوندی این استدلال‌ها را خودش ساخته است(قول پاول کراوس در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۵۳۷/۳، مدخل ابن‌راوندی). با این حال، تحقیقات چندی که انجام شده است، صحت انتساب این استدلال‌ها به براهمه را تأیید می‌کند. در دائرةالمعارف اسلام (EI2) ذیل ابن‌راوندی نیز نقل شده است که شبههٔ براهمهِ در امر نبوّت را یکی از متکلّمان یهودی قرن سوم هجری به نام داود بن مروان، ملقب به المقمص، نیز نقل کرده است. دو مقاله به بررسی شبههٔ براهمه پرداخته‌اند:

1. Sarah Stroumsa, "*The Barahima in Early kalam*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 6 (1985) : 22-41.
2. B. Abrahamov, "*The Barahima Enigma, A search for New Solution*", *Die Welt des Orients*, 18 (1987): 72-91.

(م ۳۰۰ ق)،[۱] که الانتصار را در ردّ فضیحة المعتزلة ابن‌ریوندی نگاشته است،[۲]

دربارهٔ تقریر این شبهه ر.ک:
سید مرتضی، الذخیرة فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، قم، ۱۴۱۱ ق ، ص ۳۲۶ به بعد؛ المنقذ من التقلید، ۱/۴۲۰ به بعد؛ مدخل براهمه در:
Encyclopaedia of Islam, second edition (EI2) vol.1, p.1031.

۱. از معتزلهٔ بغداد است. دربارهٔ او ر.ک:
Encyclopaedia Iranica [EIr] vol.1, pp.143-4, *EI2*: vol.4, p.1162.
او هشت ردّیه بر آثار ابن‌ریوندی نگاشته است.

۲. اعسم این بخش‌ها را جداگانه به چاپ رسانده است. ابن‌ریوندی فضیحة المعتزلة را در ردّ فضیلة المعتزلة جاحظ نگاشته بود. از این کتاب جاحظ اثری باقی نیست. امّا آن گونه که در الانتصار آمده است، حداقل بخش‌هایی از کتاب در خرده‌گیری بر شیعه بوده است: ابوالحسین خیاط، الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد، تقدیم و مراجعه: محمد حجازی، مکتبةالثقافة الدینیه. تاریخ مقدّمه ۱۹۸۸م. در الانتصار (ص ۶۲) آمده است: و «ثم قال [ابن الریوندی] موجه بالکلام نحو الجاحظ فانی وجدته قد جمع کل حق و باطل اضیف الیهم فی کتابه الذی یدعی فضیلة المعتزلة و جعله ابواباً: منها باب ذکر فیه قول من قال منهم بالجسم و الماهیة و حدوث العلم و القول بالرجعة و اضافتهم جمیع ما اختلفوا فیه علی نصّاره الی ائمتهم... باب ذکر فیه طعنهم علی الصاحبه و اکفارهم ایاهم فی طعنه...». دو ایراد نخست اشاره به هشام بن حکم دارد. به این نکته نیز می‌توان اشاره کرد که خیاط کتاب خود را بعد از ۲۶۹-۲۷۰ق نگاشته است. این نکته از گفتهٔ خود خیاط در دفاع از ابومجالد احمد بن حسین، استادش، مشخص می‌شود. خیاط ضمن ردّ اتّهام ابن‌ریوندی دربارهٔ ابومجالد برای او طلب رحمت می‌کند (الانتصار،ص ۱۶۰). دربارهٔ سال وفات ابومجالد ر.ک: تاریخ بغداد، ۴/ ۹۵. خیاط در جایی. دیگر از ابن‌ریوندی این گونه یاد می‌کند: «حتی اهلکه الله و صیره الی الیم عذابه» (الانتصار، ص ۱۴۰). این عبارت به روشنی دلالت بر مرگ ابن‌ریوندی دارد. بر همین اساس مادلونگ نیز سال وفات ابن‌ریوندی را حدود ۲۶۹ ق می‌داند. ر.ک: *EIr*, vol.1, p.143 از طرف دیگر، آثاری که در رد یا نقض ابن‌ریوندی گزارش شده است، تمامی به طبقهٔ هشتم به بعد متعلق است. این مسئله گویا به دست خیاط آغاز شده بود (طبقات المعتزلة، ص ۸۵)، و ابوبکر محمد بن ابراهیم زبیری آن را دنبال نمود (همان، ص ۹۰). مادلونگ در جایی دیگر نوشته است: تاریخ مرگ عباد بن سلیمان در منابع ذکر نشده است: ابوعلی جبایی (۲۳۵ - ۳۰۳ق) مسلماً او را در بصره ملاقات کرده است؛ چرا که او را ماهر در کلام معرفی کرده است؛ جز آنکه جنون دارد. در کتاب فضیحة المعتزلة، که در حدود ۲۵۰ - ۲۶۰ق نوشته شده است، ابن‌ریوندی به گونه‌ای اشاره کرده است که عباد هنوز زنده است. ابوالحسن بردعی، شاگرد عباد، اندکی پیش از

می‌گوید: و از میان آثار او [ابن‌ریوندی] کتابی است به نام الزمرد، که در آن معجزات پیامبران را ذکر کرده و بر آنان خرده گرفته، و آنها را مخاریق [نیرنگ‌ها و شعبده‌ها] پنداشته است. همچنین انجام دهندگان این امور را ساحر دانسته است. نیز بر آن است که قرآن سخن غیر حکیم است و در آن تناقض، خطا و محالات وجود دارد. و به طور کلی، وجود نبوّت را انکار کرده است.[1]

نوشتهٔ حاضر قصد تحلیل این نسبت و صحت درستی آن را دارد. مسئلهٔ الحاد در قرن سوم و موارد مشابهی که در قرن چهارم نیز به افرادی نسبت داده شده است، هنوز از منظر تحلیلی مورد بحث قرار نگرفته است. به راستی ماهیت این الحاد ذکر شده در منابع چیست؟ چگونه الحادی در قرن سوم و چهارم می‌توانسته است در جامعهٔ اسلامی رواج داشته باشد؟ عبدالرحمن بدوی، محقّق مشهور مصری و شاگرد ماسینیون در اثری تک‌نگارانه با عنوان من تاریخ الحاد فی الاسلام به جمع آوری برخی مطالب در این باره پرداخته است، امّا از آنجایی که روش وی تنها

مرگ جاحظ به بصره آمده‌است. ر.ک: الغرر و الدرر، ۱۹۹/۱، تصحیح محمّد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ق /۱۹۴۵م: عبارت مورد نظر مادلونگ این است: «ثم قال و فیهم الیوم من یزعم ان اللّه... و الذی قصد الیه الکذب عباد...»، الانتصار، ص ۱۴۴.

شاهد دیگر که کتاب بعد از مرگ جاحظ و بعد از سال ۲۵۵ ق نگاشته شده، عبارتی از خیاط است که در رد قولی از ابن‌ریوندی بیان می‌دارد که اگر جاحظ درگذشته است، کتب وی موجود است و شاهدی بی‌مدّعا بر کذب نسبت‌های ابن‌ریوندی است: «فاذا کان الرجل میتاً (یعنی جاحظ) فکتبه و اصحابه تخبر بخلاف ما قرفه به هذا الماجن». الانتصار، ص ۶۰.

۱. الانتصار، صص ۳۳ ، ۲۲۷ ، ۲۴۴. ابن‌ندیم از کتاب محاسن الخراسان نوشتهٔ ابوالقاسم کعبی نقل نموده است که دربارهٔ این کتاب گفته است: «کتاب الزمرد، یحتج فیه علی الرسّل و ابطال الرسالة.» الفهرست، ص ۲۱۶؛ بحث‌های مشابهی را ابن‌ریوندی در مورد خبر متواتر (موضوع مورد بحث در کتاب الزمرد) و چگونگی حصول علم به از طریق اخبار را در کتاب الفرید نیز بیان داشته بود. در این تحقیق بررسی این کتاب وی از حوزهٔ کار خارج است. برای بخش‌هایی از این کتاب رک عبد الجبار، المغنی، تحقیق امین الخولی، قاهره ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۰م، ۱۶ / ۹، ۲۷ - ۳۰.

جمع‌آوری اطلاعات بوده و از منظر پوزیتویستی به مسئله نگاه کرده است، این توفیق را نیافته که مسئلهٔ الحاد و ماهیت آن را در قرن سوم تحلیل کند. بررسی این مسئله به ما امکان می‌دهد تا قدم‌هایی برای شناخت ذهنیت مسلمانان در قرون گذشته برداریم و فضای فکری گذشته را بازسازی کنیم.

در مورد ابن‌ریوندی نخست هلموت ریتر بخش‌هایی از کتاب المنتظم ابن‌جوزی (م ۵۹۳ق)را یافت و آنها را در مقاله‌ای با عنوان:

Philologica IV:Ibn al-Gauzi‘s Bericht uber Ibnar-Rawandi, *Der Islam* 14(1931):1-17

به چاپ رساند. پس از او پاول کراوس بخش‌هایی از کتاب الزمرد، اثر مشهور الحادی ابن‌ریوندی، را یافت و در دو مقاله با عنوان:

Beitrage zur islaischen Ketergeschichte: Das Kitab az-zumurrud des Ibn ar-Rawandi, *RSO* 14 (1933) 93-129; 14 (1934): 335-79

به چاپ رساند. توجّه به ابن‌ریوندی به عنوان ملحدی بی‌پروا در نقد اسلام و ضروریّات اسلامی موضوع جذابی برای محقّقان اسلامی بوده است. ژوزف شاخت که نسخه‌ای از کتاب التوحید، نوشتهٔ متکلّم مشهور ماتریدی، ابومنصور ماتریدی (متوفی حدود ۳۳۳ق) را یافته بود در مقاله‌ای با عنوان «منابع تازه‌ای در مورد کلام اسلامی» از اهمیّت این بخش‌ها برای مطالعهٔ ذهنیّت و تفکر ابن‌ریوندی سخن گفت.[1] چاپ کتاب الانتصار و الرد علی ابن‌ریوندی الملحد، نوشتهٔ ابوالحسین خیاط بر اساس تنها نسخهٔ خطی آن توسط نیبرگ (Nyberg) به سال ۱۳۴۴/ ۱۹۲۵ منبع جدیدی را در اختیار محقّقان قرار داد. عبدالامیر الاعسم محقّق عراقی

1. Joseph Schacht, "*New Sources for the History of Muhammadan Theology*", SI,1 (1953): 29-42.

پایان نامهٔ خود را بازسازی و تحلیل کتاب فضیحة المعتزلة ابن‌ریوندی قرار داد و منقولات این کتاب را بر اساس بخش‌های موجود در کتاب الانتصار خیاط بازسازی نمود و به چاپ رساند.[1] پس از آن الاعسم به گردآوری مآخذی پرداخت که در آنها یادی و سخنی از ابن‌ریوندی رفته بود. در سال ۱۳۹۵ / ۱۹۷۵ وی حاصل کار خود را با عنوان تاریخ ابن‌الرموندی الملحد منتشر نمود. پس از آن در دو جلد با نام‌های ابن‌الریوندی الملحد فی المراجع العربیة الحدیثة (دارالآفاق بیروت ۱۳۹۲ / ۱۹۷۸ و ۱۳۹۹ / ۱۹۷۹) مطالب دیگری را گرد آورد. ارزش کار اعسم در این است که بخش اعظم مواد خام را به راحتی در اختیار محقّق قرار می‌دهد گرچه تحلیلی جدیدی از موضوع ارائه نمی‌دهد.ژوزف فان‌اس شخصیّت برجسته در مطالعهٔ تاریخ کلام اسلامی نیز در مقالهٔ جداگانه‌ای با عنوان «ابن‌ریوندی یا ساخت یک تصویر» سعی نمود تا تحلیلی از اطلاعات آشفته و متضاد در منابع را ارائه بدهد. پس از او نیز سارا استرومسا (Stroumasa) در دو مقالهٔ جداگانه، تحلیلی از شخصیّت پیچیدهٔ ابن‌ریوندی ارائه نمود. در ایران نیز نخست عباس اقبال در تحقیق خود در مورد نقش خاندان نوبختی به ابن‌ریوندی اشاره نمود.[2] بعد از ایشان دکتر مهدی محقّق در دو مقاله با نام‌های «ابن‌راوندی» و «منابع تازه دربارهٔ ابن‌راوندی» به ارائهٔ مطالب منقول در مورد این شخصیّت پرداخت. ایشان تمام اطلاعات موجود در کتاب المقالات اسلامیین، نوشتهٔ ابوالحسن اشعری (م ۳۳۴ق) و کتاب التوحید ماتریدی را به فارسی ترجمه نموده‌اند.[3]

متکلّم دیگری که نامش در کنار نام ابن‌ریوندی ذکر شده و عامل

---

۱. کتاب فضیحة المعتزله، ویراستهٔ عبدالامیر الاعسم، بیروت ـ پاریس، ۱۹۷۷م.

۲. اقبال، عباس، خاندان نوبختی، تهران، ۱۳۱۱ش، صص ۸۷ـ۹۴، ۱۰۲، ۱۰۳.

۳. در مورد این بخش‌ها بنگرید به: محقّق، مهدی؛ بیست گفتار، تهران، ۱۹۷۶م، صص ۱۹۱ـ۲۱۰؛ صص ۲۱۳ـ۲۲۸.

انحراف وی به الحاد معرّفی شده است، ابوعیسی محمّد بن هارون ورّاق می‌باشد. در مورد وی کارستن کولپه در مقاله‌ای با عنوان «سازگار کردن مانویّت با اسلام» به بررسی نظرات ابوعیسی ورّاق پرداخته و تلاش نموده تا اثبات کند، ورّاق در باطن مانوی بوده است.[۱]

با وجود معروفیت یافتن ابن‌ریوندی به الحاد، محقّقانی چون فان‌اس، با استناد به مطالب منقول در کتاب التوحید، نوشتهٔ ابومنصور ماتریدی (م ۳۳۳ق) نظر دیگری ابراز کرده‌اند. فان‌اس تأکید می‌کند که اساس منابع ما دربارهٔ ابن‌ریوندی، آثار نویسندگان معتزلی است، که درگیری سختی با ابن‌ریوندی داشته‌اند،[۲] امّا در منابع غیر معتزلی، چهرهٔ مطلوب‌تری از ابن‌ریوندی را می‌توان دید.[۳] فان‌اس معتقد است ابن‌ریوندی، همانند بسیاری از معاصرانش، بر این باور بوده است که نبوّت برای یک مسلمان امری قابل پذیرش است.[۴]

شخصیّت ابن‌ریوندی

اگر بخواهیم مطالب مورد اتفّاق را دربارهٔ ابن‌ریوندی ذکر کنیم، نکات

---

۱. در مورد خلاصه‌ای از مقالهٔ وی بنگرید به دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل ابوعیسی ورّاق، ۶ / ۸۴ (نوشتهٔ عباس زریاب خویی).

۲. آنچه ابن‌جوزی نیز از ابن‌عقیل نقل می‌کند، از این قاعده مستثنا نیست. ابن عقیل، با اینکه حنبلی بوده، روابط خاصّی با معتزله داشته است. ر.ک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۳۲۲/۴ـ۳۲۳.

3. van Ess, "*Ibn ar- Rewandi or The Making of an Image*", *AL- Abhath*, 27 (1978 - 9): 5 - 26, idem: "*AL-Farabi and ibn al Rewandi*", in: AL - Farabi wal hadara al insaniyya, pp. 389-98, Baghdad, 1975-76.

4. van Ess, *Image*, p.21.

البتّه باید توجّه داشته باشیم که بسیاری از مسائل مورد بحث قرارگرفته در آن زمان، هنوز پاسخ نهایی نیافته بودند. ر.ک: *Farabi*, p.391

فراوانی وجود ندارد.[۱] با این حال، چند نکتهٔ مهم وجود دارد که می‌تواند در تعیین زمان ورود او به بغداد و سال وفات وی ما را کمک کند. نخست آنکه می‌دانیم ابن‌ریوندی فردی بوده که در ابتدا بر مشرب اعتزال قلم می‌زده است؛ و افرادی از خویشان او نیز معتزلی بوده‌اند.[۲] دو دلیل عمده وجود دارد که ما ابن‌ریوندی را وابسته به مکتب اعتزال بصره بدانیم: ۱. وی مدّت زمانی شاگرد مبرد (م ۲۸۵ ق) بوده است. در همین دوران، مبرد کتاب المقتضب را نگاشت، و مردم آن را از طریق ابن‌ریوندی فرا گرفتند.[۳] و می‌دانیم که تا سال ۲۴۷ ق (سال مرگ متوکل خلیفهٔ عباسی) مبرد در بصره اقامت داشته است.[۴] ۲. موضعگیری او دربارهٔ اهل بیت و علویین. او در فضیحة المعتزلة می‌نویسد: در بغداد جماعتی از معتزلیان عبداللّه بن جعفر بن ابی‌طالب را تفسیق می‌کنند و از او برائت می‌جویند؛ به دلیل اخذ

---

۱. بنگرید به مدخل ابن‌راوندی در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۵۳۱/۳ ـ ۵۳۹.

۲. الانتصار، ص ۲۲۰: «و کما ان عم صاحب الکتاب و اخاه معتزلیان».

۳. «ولابی‌العباس المبرد من التصانیف... و المقتضب فی النحو و هواکبر مصنفاته و انفسها الاانه لم ینتفع به احد قال ابوعلی الفارسی... و یزعمون ان سبب عدم الانتفاع به انَّ هذا الکتاب اخذه ابن الراوندی الزندیق عن المبرد و تناوله الناس من ید ابن الراوندی فکانه عادعلیه شومه، فلایکاد ینتفع به». معجم الأدباء، ۲۶۸۴/۶. تصحیح احسان عباس، دار الغرب الاسلامی، بیروت، چاپ اول، ۱۹۹۳م. این نقل از صفدی نیز مؤید یاقوت است: «وقال السید ابوالحسین محمد بن حسین بن محمد الآملی: سمعت والدی یقول، سمعت والدی یقول، سمعت والدی یقول، سمعت والدی یقول: قلت لابی الحسین ابن الراوندی المتکلم: انت احذق الناس بالکلام غیر انت تلحن فلو اختلفت معنا الی ابن العباس المبرد لکان احسن. فقال، نَعَمْ، ما قلت نُبهنی لما احتاج الیه. قال فکان من بعد یختلف الی ابن العباس المبرد. قال: فسمعت المبرد یقول لنا: ابوالحسین ابن الراوندی یختلف الیَّ منذ شهر ولو اختلف سنة الحتجت ان اقوام من مجلس هذا و أُقعد فیه.» الوافی بالوفیات، ۲۳۷/۸ ـ ۲۳۸. ذهبی اسناد را حذف کرده و تنها نقل‌ها را آورده است: «و عن الحسن بن علی الخیثی قال...» تاریخ الاسلام (۳۰۰ ـ ۲۹۸) ص ۸۷؛ سیر اعلام النبلاء، ۶۱/۱۴. ابن الانباری، نزهة الألباء، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۶ق، ص ۲۲۶.

4. *Image*, p.9 , note.1.

اموال از معاویه و یزید برای اصلاح زندگی‌اش؛ و دربارهٔ حسن بن ابی‌طالب، توقّف کرده و می‌گویند: اگر آنچه به او رسیده، نگه می‌داشته یا به خویشان خود انفاق می‌کرده، فاسق و فاجر است و مسلمان و مؤمن نیست؛ و اگر این اموال را میان ناداران و مساکین تقسیم کرده است، بر او خرده‌ای نیست.

خیاط، ضمن ردّ سخنان فضیحة المعتزلة، می‌نویسد: در آخرین ایام اعتزال ابن‌ریوندی، قبل از آنکه معتزلیان وی را از مجالس خود بیرون کنند و انتساب او را به خودشان نفی کنند، از وی شنیدم که دربارهٔ عبدالله بن جعفر و حسن بن علی، آنچه را به معتزله نسبت داده است، بیان می‌کند. معتزلیان بغداد سخت بر او خرده گرفتند و به وی گفتند: دربارهٔ کسی سخن می‌گویی که پیامبر او را بزرگ جوانان بهشت خوانده است. این اوّلین دشمنی‌اش با معتزله بود.[۱] منابع متعدّدی وجود چنین دیدگاه‌هایی را بین معتزلیان بصره تأیید می‌کند.[۲] در حقیقت در این مسئله معتزلهٔ بصره وارث اندیشه‌ای بوده‌اند که قبل از آنها در بصره ریشه دوانده بود.[۳]

ابن‌ریوندی بعد از سال ۲۴۷ بصره را به مقصد بغداد ترک کرد، و در آنجا، به دلیل برخی دیدگاه‌های به ارث برده از بصره، با معتزلیان بغداد

---

۱. الانتصار، ص ۱۵۹.

۲. مثلاً واصل بن عطا و عمرو بن عبید شرکت کنندگان در جنگ جمل را در حکم متلاعنین می‌دانسته‌اند و شهادت آنها را قبول نداشته‌اند. ر.ک: الشافی، ۹۲/۱. شیخ مفید مفصلاً آرای معتزلهٔ بغداد و بصره را دربارهٔ شرکت کنندگان جنگ جمل نقل کرده است. الجمل، ۶۰/۱-۶۸، تحقیق السید میر علی شریفی، بیروت، ۱۴۱۴ق. برای برخی از آراء دیگر معتزله در مورد جنگ جمل ر.ک: شرح نهج البلاغة ابن ابی الحدید، ۹/۱-۱۰، تحقیق محمّد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۵ق.

۳. در مورد قول به توقف در داوری بین اصحاب علی و نبرد جمل و عثمان توسط واصل بن عطاء که خیاط با شور و حرارت از آن سخن گفته است، رک: الانتصار، ص ۱۵۱. در مورد دیگر معتزلیان رک: همان، صص ۱۵۲-۱۵۳. سیّد مرتضی نیز همین نظرات را از قول واصل بن عطاء به نقل از کتاب فضیلة المعتزلة، نقل کرده است. الشافی، ۹۴/۱-۹۳.

درگیر شد. این برخورد باعث جدایی‌اش از اعتزال شد. او در بغداد با ابوعیسی ورّاق، یکی از متکلّمان معتزلی، آشنا شد. امّا به دلیلی نامعلوم، با ورّاق درگیر شد و او را متّهم کرد که فردی ثنوی (مانوی) است. البتّه با توجّه به اینکه ورّاق بعدها شیعه شد، می‌توان احتمال داد که ورّاق بر اندیشه‌های تند ابن‌ریوندی دربارهٔ اهل بیت اعتراض کرده باشد، یا معتزلهٔ بغداد را به دلیل این نظرات بر ضدّش شورانده باشد؛ چرا که این مسئله در رماندن ابن‌ریوندی از اعتزال نقشی مهم داشته است.

ابن‌ریوندی و ابوعیسی ورّاق

ابوعیسی ورّاق، محمّد بن هارون بن محمّد، از متکلّمان برجستهٔ معتزلی است که بعدها شیعه شد،[1] و در سامرا سکونت گزید.[2] آن گونه که ابن‌ندیم آثار او را ذکر کرده است و دیگر منابع صحت آن را تأیید کرده‌اند، تخصص او در ادیان غیر اسلامی (یهودیّت، مسیحیّت، مجوس) بوده است.[3] او ردیه‌هایی نیز بر فرق غیر اسلامی نگاشته است.[4] یکی از آثار او

---

۱. جریانی از معتزله در قرن سوم به تشیّع متمایل شد. از جملهٔ این افراد می‌توان به ابن‌قبه (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۴/۴۴۶) و محمّد بن عبدالله اصفهانی (رجال نجاشی، ص ۳۸؛ ابن‌ندیم، الفهرست، ص ۲۲۶) اشاره کرد. ابوالحسن اشعری، که خود نیز از اعتزال جدا شده است، به برخی آرای شیعه از این گروه، بدون ذکر نامشان، اشاره می‌کند. ر.ک: مقالات الاسلامیین، ص ۴۷. کسانی چون ابوحارث محاسبی نیز از اعتزال بریدند و به اهل حدیث پیوستند.

۲. در شرح حال ابومحمّد العسکری ثبیت بن محمّد به این نکته تصریح شده است: «صاحب ابی‌عیسی (الوراق) متکلم حاذق من اصحابنا العکسریین...». رجال النجاشی، ص ۱۱۷، تصحیح الشبیری الزنجانی، قم، ۱۴۱۸ق، قاموس الرجال، ۲/۴۷۹. کتاب نقض العثمانیه، که مسعودی به ابوعیسی وزّاق نسبت داده است، از آنِ ابومحمّد عسکری است.

۳. الفهرست، ص ۲۱۶؛ *EIr*, vol.1, p.315-6; *EI2*, vol.1, p.130؛ دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۶/۸۲-۸۶، مدخل ابوعیسی ورّاق.

۴. یک ردّیهٔ او بر سه فرقهٔ نسطوریه، یعقوبیه و ملکانیه در بین ردّیهٔ یحیی بن عدی (م ۳۶۴ ق) بر کتاب ابوعیسی، با عنوان الرد علی الفرق الثلاث من النصاری، باقی مانده است. ر.ک:

المقالات[1] است، که در آن به ذکر اقوال ملل و نحل مختلف، از جمله ثنویان (مانویان)، پرداخته است.[2] در این کتاب، ورّاق شبهات مانویان را به تفصیل بیان کرده بود. دربارهٔ این شبهات و ماهیت آنها و انتسابشان به مانویان نمی‌توانیم به طور دقیق نظر دهیم، امّا به قرینهٔ کلام سیّد مرتضی علم‌الهدی (م ۴۳۶ ق)،[3] شبهاتی که ابومنصور ماتریدی در التوحید ـ در بحث اثبات رسالت و علّت نیاز به آن در شکل گفت وگوی بین ورّاق و ابن‌ریوندی ـ ذکر کرده، همان باشد که ورّاق در المقالات به ذکر شبهات مانویان اختصاص داده است.[4] گرچه این نکته را می‌بایست خاطر نشان نمود که نسبت دادن طرح این گونه شبهات به مانویان نیز مورد تردید است. ظاهراً آنچه که مطرح شده، بحث‌های کلامی مطرح بوده باشد. آنچه که می‌تواند ما را در داوری بین گزارش‌های مختلف در مورد این دو

Anti-christion Polemic in Early Islam , Abu Isa al-Warraqs Against Trinity, ed. and translated by Thomas. 1992.

۱. عبدالجبار در ردّ اقوال مانویان، سخنان مانویان را از قول ابوعیسی و احتمالاً کتابش المقالات آورده است. المغنی، ۱۰/۵ به بعد. رکن الدّین محمود ملاحمی (م ۵۳۶ ق) از معتزلهٔ خوارزم نیز در رد مانویان از کتاب المقالات ابوعیسی ورّاق نقل قول کرده است. المعتمد فی اصول الدّین، ص ۵۴۷ به بعد.

2. See: M. J. Mcdermott, "*Abu Isa al-Warrag on The Dahriyya*", in *Melanges de l'Universite Sant-Joseph,* L (1984): 387-402.

۳. «فاما ابوعیسی الوراق فانَّ التثنیه ممارماه بها المعتزله و تقدمهم فی قذفه بها ابن راوندی لعداوة کانت بینهما و کانت شبهة غیره تأکید ابی عیسی لمقالة الثنویه فی کتابه المعروف بالمقالات و اطنابه فی ذکر شبهتهم...». الشافی، ۸۹/۱ . در تأیید گفتهٔ سید مرتضی، گفتهٔ خیاط نیز جالب توجّه است: «فلعمری ان فضل الحدثی قدکان معتزلیا نظامیاً الی ان خلط و ترک الحق فنقضه المعتزله عنها... کما فعلت بك [یعنی ابن‌ریوندی] و کما فعلت [یعنی ابن‌ریوندی] باخیک ابی عیسی الوراق لما قال بالمنانیه و نصرالثنویه و وضع لها الکتب یقوی مذاهبها و یؤکد قولها...». الانتصار، ص ۲۱۹ .

۴. تصحیح دقیق‌تری از این بخش‌ها را الاعسم در منبع زیر آورده است: تاریخ ابن الریوندی الملحد، عبدالامیر الاعسم، بیروت، ۱۳۹۵ق، صص ۵۴-۷۳.

متکلّم کمک کند، توجّه به اسلوب‌های مطرح در مناظرات کلامی می‌باشد. متکلّمان که تمام همّشان برتری برحریف در طی مناظره بوده از روش کاملاً متداول الزام الخصم بما الزم علیه نفسه سود می‌جسته‌اند. این روش متداول گرچه متکلّمان را در بحث و جدل کمک می‌نمود،می‌توانست سرآغازی برای ایجاد این توهم باشد که فرد متکلّم خود به آن عقاید معتقد است.[۱]

الزمرد ابن‌ریوندی از نگاهی دیگر[۲]

محقّقان تاکنون در بارهٔ الزمرد بیان کرده‌اند که کتابی در ردّ نبوّت خاصّه و عامّه است. این نظر بر اساس نقل‌های داعی اسماعیلی مؤید فی‌الدّین است. مؤید فی الدّین شیرازی در کتاب خود، المجالس المؤیدیة، برخی براهین الزمرد را با تفصیل بیان کرده و شناسانده است.[۳] موید اشاره نکرده

---

۱. برای بررسی موردی از این مسئله بنگرید به :
Hossein Modarresi, "*Early Debates on The Integrity of The Quran*", SI, 71 (1993): 5-34.
برای موارد دیگر از این طریق که متکلّمانِ امامی در بحث و جدل با مخالفان خود از آن سود جسته‌اند رک: مسعودی، مروج الذهب، تحقیق باربیه دومینار، بیروت ۱۹۷۴م، ۵ / ۲۲-۲۳، شمارهٔ ۲۹۱۹. خیاط نیز در مواردی در رد عقاید نسبت داده شده به شیوخ معتزله توسط ابن‌ریوندی آنها را نظرات مطرح و بیان شده در مجادلات و از باب الزام خصم دانسته است. الانتصار، صص ۵۲، ۵۵، ۶۴، ۸۸، ۱۴۰، ۱۸۵، ۱۸۶. حتّی این عبارت که جاحظ در مورد هشام بن حکم نقل کرده است، ظاهراً به همین مطلب اشاره داشته باشد. جاحظ در کتاب الرد علی المشبهة می‌نویسد: از هشام بن حکم در یک سال پنج قول در باب توحید نقل شده است. تبصرة الادلة، ۱ / ۱۱۹.

۲. بخش‌هایی از مقالهٔ حاضر برگرفته از مقالهٔ زیر است؛ هر چند در نتایج مقاله حاضر کاملاً متفاوت است:
Sarah Stroumsa, "*The Blinding Emerald: Ibn Al-Rawandi´s Kitab al-Zumurrud*", *Journal of The American Oriental Society*, 114, 2 (1994) pp.163-185.

۳. دربارهٔ این بخش‌ها ر.ک: تاریخ ابن الریوندی الملحد، صص ۱۲۰-۱۳۷. آنچه در الانتصار و

که متن الزمرد را در اختیار داشته یا خیر، بلکه ادّعا دارد نقل قول‌ها را از یک ردیه بر الزمرد، که داعی اسماعیلی نگاشته است، بیان می‌دارد و می‌نویسد: به ما خبر رسیده که ابن‌ریوندی رساله‌ای نگاشته و آن را الزمرد نامیده است.[۱] و در آن شبهه‌ای دربارهٔ ردّ نبوّت، منسوب به براهمه، بیان کرده است.[۲] همچنین از یاد شدن براهین کسانی که نبوّت را اثبات یا نفی می‌کنند، در الزمرد یاد می‌کند.[۳]

کتاب‌هایی که به علم کلام پرداخته‌اند، غالباً در قالب گفت وگو نگاشته شده‌اند. دو شیوهٔ رایج برای نمایاندن این گفت وگو وجود دارد: یک شیوه، نویسنده به طرفِ فرضی گفت وگو، پاسخ می‌دهد؛ «قال... قلنا» یا در روش دوم، از عبارت «قال... یقول» استفاده شده است، این روش نشانهٔ گفت وگویی است که میان دو شخص واقعی اتفاق افتاده است.[۴] گفت وگوی ثبت شده در المجالس المؤیدیة بیشتر نشانهٔ گفت وگویی به روش دوم در الزمرد است. مؤید عبارتی از الزمرد نقل کرده است که ما را در تأیید نظر فوق کمک می‌کند، و نشان می‌دهد که الزمرد به شکل گفت وگوی بین دو رقیب تألیف شده است؛ شخصی بر وجود انبیا برهان می‌آورد و

المنتظم دربارهٔ این کتاب ذکر شده، ناچیز است: المنتظم ۱۳/ ۱۰۹ـ۱۱۰.

۱. ابن‌ریوندی علّت نامگذاری کتاب خود را به الزمرد این گونه توضیح می‌دهد: زمرد خاصیتی دارد؛ و آن این است که چون افعی و دیگر حیوانات آن را ببینند کور می‌شوند. قصد من آن است که در این کتاب شبهات را به گونه‌ای رد کنم که قائلان به آن کور شوند: معاهد التنصیص، ۱/ ۱۰۶؛ المنتظم، ۱۳/ ۱۰۹. اینکه الزمرد یا دیگر جواهر چنین ویژگی داشته باشند، امری مورد اتفاق نبوده، گویا یک تمثیل جامعه‌شناختی بوده است. ر.ک: المنقذ من التقلید، ۱/ ۴۲۰؛ جامع الحکمتین، ص ۱۶۶.

۲. شبهات مفصلی در امر نبوّت به نقل از براهمه را قاضی عبدالجبار نقل کرده است. برخی از پاسخ‌ها به نقل از ابوعلی جبایی است. ر.ک: المغنی، ۱۵/ ۱۰۹ـ۱۴۶.

۳. تاریخ ابن الریوندی الملحد، صص ۱۲۱ـ۱۲۲.

۴. «قال لی... قلتُ...» یا «قال... فقال لهُ». دربارهٔ این قواعد ر.ک:

M. Cook, "*The Origins of Kalam*", *BSOAS*, 43 (1980), pp.32-43.

دیگری آن براهین را رد می‌کند.[۱] این عبارت تا به حال مورد توجّه دقیق قرار نگرفته است. با تحلیل دقیق این بخش مشخص شده است که ابو منصور ماتریدی و قاضی عبدالجبار از الزمرد نام نبرده‌اند، مطالبی را که از ابن‌ریوندی نقل کرده‌اند، از کتاب الزمرد وی برگرفته‌اند.

ابن‌ریوندی از نگاه التوحید ماتریدی

پیچیده‌ترین منبعی که از ابن‌ریوندی سخن گفته و نام او را ذکر کرده است، کتاب التوحید، نوشتهٔ متکلّم برجستهٔ حنفی، ابومنصور ماتریدی است.[۲] در المجالس المؤیدیة ابن‌ریوندی کسی است که براهینی بر ضدّ نبوّت به نقل از براهمه بیان می‌کند، امّا در التوحید کسی است که بر وجود نبوّت استدلال کرده است. از این رو، ژوزف شاخت، ویلفرد مادلونگ و سارا استرومسا این عبارات را منعکس کنندهٔ دیدگاه ابن‌ریوندی قبل از نگارش الزمرد، یعنی قبل از آنکه او از اسلام بگسلد، معرّفی کرده‌اند.[۳] از سوی

---

۱. تاریخ ابن الریوندی الملحد، ص ۱۳۰ .

۲. یکی از رجال ماتریدی قرن ششم، یعنی ابوالیسر بزودی (م ۴۹۴)، کتابی با عنوان اصول الدین را در شرح کتاب التوحید (تصحیح فتح الله خلیف، بیروت، ۱۹۷۰م) نوشتهٔ ابومنصور ماتردیدی نگاشته است. این کتاب در دسترس نبود تا بخش‌های مورد بحث را در این کتاب بررسی کنم. امّا در این کتاب تنها در یکجا به نام ابن‌ریوندی تصریح شده است: اصول‌الدین، ابوالیسر بزودی، تصحیح H. Peter Liness ، قاهره، ۱۹۶۳م. دربارهٔ ابومنصور ماتریدی ر.ک: *EI2*, vol.6, p.846

۳. مجادلاتی که در آن ابن‌ریوندی به شدّت بر ابوعیسی خرده می‌گیرد، در دوره‌ای است که او راه خود را از اسلام جدا نکرده بود. ر.ک:

J. Schacht, "*New Sources for The History oF Muhammadan Theology*", *Studia Islamica*, 1(1953), pp.23-42, esp. p.41.

مادلونگ در مروری بر کتاب ماتریدی، که به دست خلیف چاپ شده (*ZDMG*, 1974, p.150) می‌گوید منبع ماتریدی کتاب اثبات الرسل ابن‌ریوندی بوده است. احتمالاً یکی از کتاب‌هایی که در دوران صلاحش نگاشته است. دربارهٔ استرومسا ر.ک: Barahima, p.231

دیگر، فان اس این بخش‌ها را برگرفته از کتاب الزمرد دانسته است. البتّه در تصمیم‌گیری نهایی دربارهٔ الزمرد بیان داشته است که ماهیّت الزمرد باید با تحلیل جزئیات لغت‌شناسی مشخّص گردد.[۱] مهم‌ترین دلیل برای تردیدِ فان اس، متعارض جلوه کردن متن التوحید با متن المجالس المؤیدیة است.

همان گونه که خانم استرومسا این بخش‌ها را تحلیل کرده است، می‌توانیم ابراز کنیم که ماتریدی نیز از الزمرد نقل کرده است، و اطلاعات هر یک مکمّل دیگری است، نه نافی آن.[۲]

آیهٔ مباهله در الزمرد

آیهٔ ۹۴ سورهٔ بقره هنگامی نازل شد که یهودیان مدینه متکبرانه ادّعا کردند آخرت تنها به آنان تعلّق دارد. در حضور پیامبر، یهودیان به سعادتی که نصیب آنان در آن دنیا خواهد شد، اظهار اطمینان کردند. امّا خداوند به محمّد (ص) وحی نمود که یهودیان از خدا می‌ترسند؛ و اگر او آنان را به مباهله دعوت کند، مایل به انجام این کار نخواهند بود. پیامبر، یهودیان را به تحدّی فرا خواند، ولی یهودیان هیچ گاه تمنّای مرگ نکردند. آیهٔ ۶ و ۷ سورهٔ جمعه در این باره نازل شده است.

مفسران اشاره کرده‌اند که یهودیان بسیار مشتاق آن بوده‌اند که نشان دهند محمّد (ص) پیامبر نیست. از این رو، به هر طریق ممکن با پیامبر مقابله کرده‌اند. پیامبر رفتار آنها را در قبال مباهله پیش‌بینی کرده بود، لذا مفسران آن را دلیل بر پیامبر بودن محمّد (ص) دانسته‌اند.[۳]

مسیحیان نجران نیز نبوّت پیامبر را قبول نداشتند. زمانی که آنها برای

---

1. van Ess, *Image*, p.15 , note. 5.
2. *The Blinding Emerald*, p.167.

۳. دربارهٔ جزئیات مباهلهٔ پیامبر با یهودیان ر.ک: تثبیت دلائل النبوّة، ۲/۴۱۱-۴۱۲؛ تأویلات اهل السنة، صص ۱۹۳-۱۹۵، تصحیح ابراهیم عوضین و السید عوضین، قاهره، ۱۹۸۱م.

امضای توافقنامه‌ای نزد محمّد (ص) آمدند، نمی‌خواستند مفاد توافق‌نامه را بپذیرند. پیامبر آنها را به مباهله فرا خواند؛ تا خداوند دربارهٔ آنان قضاوت کند و عذاب خود را بر گروهی که دروغ می‌گوید، نازل کند. به این مباهله در ضمن آیهٔ ۶۱ سورهٔ آل عمران اشاره شده،[۱] و دلیلی بر اثبات نبوّت پیامبر شمرده شده است.[۲]

مفسران از آیات دیگری نیز برای اثبات نبوّت پیامبر یاد کرده‌اند. این دسته از آیات دربارهٔ اخبار غیب و وعده‌هایی است که پیامبر از طریق وحی الاهی به اصحاب خود ابلاغ کرده بودند؛[۳] از جمله: آیهٔ ۴۸ سورهٔ عنکبوت به عدم توان خواندن پیامبر (امّی بودن) قبل از مبعوث شدن اشاره دارد؛ و بدین معناست که دانش پیامبر به متون مقدّس یهودی و مسیحی از طریق وحی است.[۴] همچنین آیهٔ ۲۷ سورهٔ فتح اشاره به پیش‌بینی پیامبر دربارهٔ فتح مکه است.[۵] در متن بر جا مانده از الزمرد مباحثی دربارهٔ آیات ذکر شده و حجیّت یا عدم حجیّت استدلال این اخبار بر ضدّ نصارا و یهود مورد بحث قرار گرفته است.[۶] اینک برآنیم تا با بررسی همین قطعات و تشابهات آن با آنچه ماتریدی و عبدالجبار نقل کرده‌اند، تصویری روشن‌تر از این مجادلات به دست آوریم.

---

۱. در مورد مباهله. ر.ک: مدخل Mubahala در *EI*2

۲. ر.ک: مفاتیح الغیب، ۲/۲۰۳-۲۰۷ ؛ ۴/۸۶-۹۲ ؛ ابن‌کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۱/۱۱۳-۱۱۵. برخی مفسران گفته‌اند که محمّد یهودیان را به مباهله فراخواند تا از خدا بخواهد هر کس که دروغ می‌گوید، مرگ را نصیبش کند.

۳. این مسئله خود یکی از وجوه اعجاز قرآن تلقی می‌شده است. ر.ک: مقالات الاسلامیین، ص ۲۲۵؛ تثبیت دلائل النبوّة، ۲/۵۰۹.

۴. تفسیر القرآن الکریم، ۲/۳۵۷-۳۵۸ ؛ تأویلات اهل السنة ، ۲/۱۷۱ .

۵. تفسیر القرآن الکریم، ۴/۱۷۷-۱۸۰ .

۶. المنقذ من التقلید، ۱/۵۰۴. سدیدالدّین در تألیف خود کتاب الذخیرة سید مرتضی را در اختیار داشته و تلخیص‌هایی به شکل نقل به معنی از این کتاب را ذکر کرده است. البتّه به نام کتاب الذخیره تصریح ندارد؛ تثبیت دلائل النبوّة، ۲/۴۱۱.

المجالس المؤیدیة

مؤید ادّعا دارد که منبعش ردّیه‌ای است بر الزمرد که یک داعی و مبلّغ اسماعیلی آن را نگاشته است. این ردّیه، شامل استدلال‌هایی بر ضدّ نبوّت است، که از الزمرد اخذ شده است؛ و پاسخ‌هایی به این استدلال‌ها، که خود داعی نگاشته است. البتّه الزمرد نیز استدلال‌هایی بر وجود نبوّت داشته است، و داعی تنها استدلال‌های خود را ذکر کرده است.[1] از این رو، نوای طرفدارانهٔ نبوّت در الزمرد به دست داعی انعکاس آرامی یافته است؛ گرچه این صدا از یک عبارت مبهم به گوش می‌رسد.

روشن نبودنِ این متن پیشتر مورد توجّه پاول کراس قرار گرفته است، امّا آنچه تا به حال مورد توجّه نبوده، این واقعیّت است که این عبارت کوتاه می‌تواند کلیدی برای فهم درست متن اصلی الزمرد باشد. گفتنی است که استدلال‌های رد و بدل شده در گفت‌وگو به طور کامل نقل نشده، لذا استدلال‌های هر دو طرف و تعیین هویّت آنها پوشیده مانده است. در عباراتی که در پی می‌آید، اختصارات استناد شده برای اشخاص این گونه است: ابن‌ریوندی (الف)؛ شخصی که در انکار نبوّت سخن می‌گوید (ب)؛ شخصی که از وجود نبوّت حمایت می‌کند (ج).

۱. ملحد [الف] آیهٔ مباهله (۶۱:۳) را رد کرده و آنچه بدان سبب وحی نازل شده است؛ همچنین رد کرده آنچه دربارهٔ این گفتهٔ خداوند: «پس

---

۱. تاریخ ابن‌الریوندی الملحد، ص ۱۲۱. در اثر دیگری به نام جامع الحقائق که در حقیقت نظم یافتهٔ المجالس المویدیة است، در مورد کتاب الزمرد ابن‌ریوندی اطلاعات جدیدی ارائه نشده است. کتاب جامع الحقائق را حاتم بن ابراهیم بن الحسین الحامدی (م۵۹۶ق) نگاشته است.

در مورد این بخش‌ها ر.ک:

المجالس المویدیة، تلخیص حاتم بن ابراهیم، تحقیق محمّد عبدالقادر عبدالناصر، قاهره، ۱۹۷۵م، ص ۳۰ـ۲۸، به نقل از جامع الحقائق، ۲/۸۸ـ۸۴.

در مورد حامدی ر.ک: *EI2*, 3:134

آرزوی مرگ کنید، اگر راست می‌گویید» (۲:۹۴؛ ۶۲:۶) صحیح شناخته می‌شود. آیات دیگری از این دست را نیز رد کرده است.

۲. داعی در پاسخ به این شخص گفته است که اگر او [ب] و دشمن او [ج] در بارهٔ معانی این آیات موافق باشند، راه برای او [ب] باز است؛ تا هم آنها را رد کند و هم آنچه بر آن دلالت دارند. امّا اگر دشمن او [ج] بگوید: معانی این آیات آن نیست که مفروض می‌دارید [ب]، تمام ردّ او[ب]، و آنچه به دنبال آن است، باطل می‌گردد. همانند این حکم و رأی بر ردّیه [ب] بر این گفتهٔ خداوند: «و تو قبل از مبعوث شدن، متون مقدّس اهل کتاب را نمی‌خوانده‌ای» (۲۹:۴۸) و تفسیر او بر این قول خدا: «و شما به مسجدالحرام وارد خواهید شد، اگر خدا بخواهد» (۴۸:۲۷). در صورتی که او [ب] بگوید اینها تنها گمان‌هایی است، و مؤیدی نیست برای اخبار آنچه محمّد (ص) آرزو می‌کرده رخ دهد.

۳. حرص مخالف [ب] در ردّ تمام این تأویل‌ها نادرست است، و صحت آنچه او بر آن خرده گرفته، مشخّص است.[1]

بیشتر این عبارت نامشخص است؛ مثلاً متن المجالس المؤیدیة از مفروضات کسی که اساس مؤاخذه قرار گرفته، هیچ تبیینی ارائه نمی‌دهد. در عبارت برخی اَشکال گفت وگوی الزمرد حفظ شده است؛ گر چه

---

۱. الف: «قال الداعی [فی الجواب] عن رد الملحد علی آیة المباهلة (۳:۶۱) و اسبابها و معنی قوله سبحانه: فتمنواالموت ان کنتم صادقین و مایجری هذاالمجری من الایات التی ذکرها.»

ب: «انه ان کانت معانیها مستقرة بینه و بین خصمه کان له الطریق للردعلیها والدفع عن وجهها. فان قال خصمه: ان معانیها غیر ما تضمنته شروط حسابک، بطل الرد کله و ضاع تبعه. و کمثل ذلک حکم رده علی قوله و ماکنت تتلو من قبله من الکتاب (۲۹: ۴۸) الآیة و ما یعقله بقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاءاللّه (۴۸:۲۷) بان ذلک رجماً بالغیب لاقطعاً مایرید کونه.»

ج: «فمن حرص الخصم علی الرد ساق تاویل المقامات فی جمله غیر معتبرة و موضع العیب فی ذلک ظاهر». تاریخ ابن الریوندی الملحد، ص ۱۳۰.

استدلال‌های رد و بدل شده در این گفت‌وگو به طور کامل نقل نشده است. ما می‌توانیم حضور دو سخنگو را در الزمرد دریابیم. شکل مقدّمه‌ای که مؤید در اینجا استفاده می‌کند (اگر مخالف او بگوید) بیانگر آن است که مؤید عبارت را خلاصه و سپس نقل کرده است؛ و نشانهٔ این نیست که گفت‌وگو فرضی بوده است. ما می‌توانیم فرض کنیم که خود الزمرد گفت‌وگویی به شکل مناظرهٔ واقعی داشته است: او گفت... پس به او جواب داده شد (قال... یقال له).

به منظور شناسایی افراد شرکت کننده در گفت‌وگو، محقّقان فرض کرده‌اند که متن المجالس المؤیدیة نشان می‌دهد ابن‌ریوندی منظور مزید است؛ چرا که در الزمرد استدلال‌هایی بر ضدّ نبوّت آورده است. امّا یک نگاه دقیق به این متن، که تنها عبارتی در المجالس المؤیدیة و نشان دهندهٔ دو فرد گفت‌وگو کننده است، تصویری متفاوت ارائه می‌دهد. می‌توان این عبارت را چنین خلاصه کرد:

۱. داعی گفت که ملحد بر آیهٔ مباهله (۳:۶۱ ؛ ۲:۹۴) و روایات اسلامی مرتبط با شرایط وحی این آیات خرده گرفته است.

۲. به جای ارائهٔ استدلال ب و ردّ آنها، چنان که اغلب او این کار را انجام می‌دهد، در این عبارت داعی استدلال‌های ب و ج را دربارهٔ این آیات تلخیص کرده است. ب تلاش دارد این آیات را تفسیر کند. با این فرض که از آنها می‌شود انتقاد کرد، و مخالف وی [ج]، این فرض را ردّ می‌کند. ب آیهٔ ۴۸ سورهٔ ۲۶ و آیه ۲۷ سورهٔ ۴۸ را ذکر کرده است.

۳. داعی می‌گوید: فرد مخالف بر ردّ قرآن حریص است و اساساً آیات ذکر شده را اشتباه فهمیده است.

ملحد در بند اوّل، مثل همه جای دیگر، در روایت مؤید نویسندهٔ الزمرد است. سه احتمال در اینجا وجود دارد که همهٔ آنها پیچیده‌اند: احتمال اوّل آنکه ابن‌ریوندی را، به منزلهٔ فردی که بر قرآن خرده می‌گیرد، در عبارت

دوم [ب]، و مخالف در عبارت بند سوم معرّفی گردد. این بدین معناست که مؤید کلمهٔ مخالف را در عبارت کوتاه شده، برای دو گروه از مردم که دیدگاه مخالف دارند، به کار برده است. دربارهٔ مخالف او انتقاد مؤید بسیار تند است؛ در حالی که مخالف وی (مخالف خصمه) شخصی است که مدّعی امکان نبوّت است.

احتمال دوم، که کراوس پیشنهاد داده، این است که ابن‌ریوندی را همان فردی که بر قرآن در عبارت دوم خرده گرفته است [ب] معرّفی کنیم. کراوس متوجه نشده است که عبارت الزمرد به شکل گفت وگوی دوطرفه بوده است. پیشنهاد کراوس این است که کلمات دشمن و مخالف او (خصمه) در بندهای دوم و سوم به یک شخص اشاره دارد؛ و این شخص کسی جز ابن‌ریوندی نیست.

احتمال سوم، که مورد پذیرش کراوس نیز هست، عبارت است از اینکه اصطلاح مخالف باید اشاره به شخص واحد باشد؛ گرچه مفروض است که در سرتاسر عبارت مؤید الزمرد مورد هدف است، و ملحد در عبارت اوّل، مخالف او در بند دوم و دشمن او در عبارت سوم بر یک شخص دلالت دارد؛ یعنی ابن‌ریوندی. این تفسیر دلالت دارد که ضمیر او در میانهٔ عبارت مورد ارجاع عوض می‌شود. این تغییر نشئت گرفته از تمایل عام در استفاده از ضمایر به روش نامشخص، و کلمات پوشیده در این عبارت خاصّ است. این تبیین همچنین این معنی را می‌دهد که ابن‌ریوندی، کسی که در ابتدای عبارت ما منتقد قرآن معرّفی شده است، در بند دوم مدافع قرآن معرّفی شده است. تنها این وقتی محتمل است که ما فرض کنیم ابن‌ریوندی، نویسندهٔ ملحد الزمرد، کسی نیست که بر قرآن خرده می‌گیرد فرد [ب] یا مخالف او [ج].

هیچ کدام از این سه احتمال بی مشکل نیست، و المجالس المؤیدیة به طور کامل داده‌های کافی برای تصمیم‌گیری بین احتمالات را فراهم

نمی‌کند. به هر حال، معتقدم که احتمال سوم کمترین مشکل را دارد، و سعی خواهم کرد که نشان دهم منابع دیگر این نظر را تأیید می‌کنند. در عبارتی دیگر، مؤید بر این کلامِ ابن‌ریوندی خرده می‌گیرد: «اشاره به فردی از آنها که امکان نبوّت را رد کرده‌اند». این بدین معناست که ابن‌ریوندی خرده‌گیری بر وجود نبوّت را از فردی دیگر، مانند براهمه، شنیده است.[1]

پیشنهاد صحیح این است که عبارت نشان می‌دهد نویسندهٔ الزمرد نقش نمایانگر استدلال‌های بر ضدّ نبوّت را، که فرد دیگری عنوان کرده، رها نموده است. این فرد کسی جز گروه براهمه نیستند، یا شخص خاصّی، که بی‌اعتقاد به نبوّت شناخته شده بود. این احتمال می‌تواند پی گرفته شود که ابن‌ریوندی مدافع نبوّت بوده است [ج]. از آنجا که عبارت مباهله در المجالس المؤیدیة بسیار مبهم است، به ما اجازه نمی‌دهد نتیجه‌ای دیگر بگیریم.[2] برای شناسایی فردی که در الزمرد بر قرآن خرده می‌گیرد و وجود نبوّت را رد می‌کند، و فهمیدن ارتباط او با ابن‌ریوندی، باید به کتاب التوحید ماتریدی رجوع کنیم.

ماتریدی

ماتریدی به نام کتاب الزمرد اشاره نکرده است، امّا کتاب وی گفت وگویی دربارهٔ نبوّت دارد که حاوی استدلال‌هایی بر ضدّ نبوّت است. ماتریدی دو طرف گفت وگو را نام می‌برد: ابوعیسی ورّاق، که بر انبیا خرده می‌گیرد؛ و ابن‌ریوندی، که ایرادهای وی را پاسخ می‌دهد. در اثر ماتریدی عبارتی است که اثبات می‌کند ماتریدی از کتاب الزمرد استفاده کرده است:[3]

---

۱. تاریخ ابن‌الریوندی الملحد، صص ۱۲۱-۱۲۲، ۱۳۴.

۲. دلیل دیگر اینکه متن منتشر شده به دست کراوس تنها بر اساس یک نسخهٔ خطی است.

۳. التوحید، ص ۱۹۶؛ تاریخ ابن‌الریوندی الملحد، ص ۶۶.

ما پیشتر استدلال‌هایی آوردیم که نشان دهد محمّد (ص) پیامبر خدا بوده است. به علاوه، استدلال‌های او [ابن‌ریوندی] به گفتهٔ محمّد (ص) به یهودیان اشاره می‌کند: «پس آرزوی مرگ کنید».[۱] ابن‌ریوندی با استفاده از این آیه از دو طریق استدلال می‌کند تا نشان دهد که محمّد (ص) پیامبر بوده است: اوّل آنکه این وعدهٔ خدا که اگر آنها آرزوی مرگ می‌کردند، می‌مردند؛ دوم آنکه هیچ چیز آسان‌تر از آرزوی مرگ بر ایشان نیست، ولی آنها هرگز چنین نکردند. ابن‌ریوندی همچنین به مباهله با مسیحیان و اخبار دال بر وقوع لعن استناد می‌کند، و اثبات می‌کند که وصف پیامبر در کتب آنان بوده است. ورّاق به این ادّعاها دو پاسخ داده است: اوّل آنکه اگر یهودیان حقیقتاً به زبان آرزوی مرگ را بیان کرده‌اند، گفته خواهد شد که آنچه او [محمّد (ص)] مدّ نظر داشته، این بوده که آنها می‌بایست قبلاً آرزوی مرگ می‌کردند؛ دوم آنکه آنها [مسیحیان] به موسی و عیسی ایمان آورده بودند، و آن دو آمدن پیامبر را پیشگویی کرده بودند؛ همان گونه که منجّم امور را پیشگویی می‌کند. پاسخ به اوّلین استدلال این است که مباهله این چنین تفسیری را بر نمی‌تابد.[۲] و[۳] فزون‌تر آنکه یهودیان مردمان باهوشی بودند. بنابراین، اگر به آنها چنین پاسخی داده شده بود، آنها جواب می‌دادند که آرزوی مرگ کرده‌اند. پاسخ دوم این است که اگر چنین

---

۱. بقره: ۹۴. این آیه را ماتریدی در التوحید (ص ۲۰۴) نیز ذکر کرده است.

۲. جملهٔ قبلی به طور نامشخص رویارویی محمّد (ص) با یهودیان برای آرزوی مرگ و مباهله با مسیحیان را تصدیق می‌کند.

۳. مقایسه کنید با تفسیر زمخشری بر آیهٔ ۹۴-۹۵، سورهٔ آل عمران: اگر تو بگویی آرزو کردن از اعمال متعلق به قلب است و این حالت رازی است که هیچ کس نمی‌تواند آشکار کند، پس چگونه شما دانستید آنها آن را آرزو نکرده‌اند؟ من گفتم: آرزو کردن عمل قلب نیست؛ این تنها گفتهٔ شخصی است که با دهانش می‌گوید: من آرزو می‌کنم که چنین و چنان باشم. اگر آرزو کردن از اعمال قلب باشد و آنها آرزو کرده باشند، خواهند گفت: ما آن را با قلب‌هایمان آرزو کرده‌ایم. گرچه ثبت نشده که آنها این را گفته‌اند. الکشاف عن حقائق التنزیل، ۱۶۷/۱، بیروت، بی تا. مقایسه کنید با: مفاتیح الغیب، ۲۰۵/۲.

نیز بوده است [یعنی بعد از شنیدن اوصاف پیامبر از عیسی و موسی مسیحیان با پیامبر مقابله کردند]، آنها نمی‌بایست پذیرش پیامبر را رد می‌کردند (به خاطر صدق برخی گفته‌های وحیانی پیامبر) مثل آنجا که خدا فرمود: «پس به مسجدالحرام درخواهید آمد»؛[1] همچنین: «و او دینش را بر دیگر ادیان پیروز خواهد گرداند».[2]

... و وی [ابن راوندی] او [ورّاق] را مورد انتقاد قرار داده است که اگر این [آنچه موسی و عیسی پیشگویی کرده‌اند] غیبگویی باشد، همانند آنچه منجّمان می‌گویند، نمی‌بایست به وسیلهٔ آنها به صورت مکرّر و متواتر نقل شده باشد.. .[3] و او [ورّاق] بر آیهٔ «و تو قبل از بعثت به پیامبری کتابی برنخوانده‌ای» خرده گرفته،[4] و گفته است حفظ کردن می‌تواند موجب حفظ کتاب گردد.[5] در این عبارت ماتریدی به تمامی آیاتی که مؤید ذکر کرده، اشاره شده است:

مؤید: قرآن: ۶۱:۳ ؛ ۹۴:۲ ؛ ۴۸:۲۹ ؛ ۲۷:۴۸ .

ماتریدی: قرآن: ۹۴:۲ ؛ ۶۱:۳ ؛ ۲۷:۴۸ ؛ ۴۸:۲۹ .

واقعیّت این است که هیچ کدام از منابعْ نقل قول‌ها را دقیق ارائه نکرده‌اند. می‌توان ادّعا کرد که تنها اختلاف کمی در ترتیب آیات مورد اشاره و همچنین اختلاف در گزینش کلمات وجود دارد. با این همه، تشابهات دو متن قابل توجّه است. متون نیز استدلال‌های همانند را ذکر می‌کنند. به بیان دقیق‌تر، دو متنْ ترکیب مشابهی از استدلال‌ها را ذکر می‌کنند: خرده‌گیری بر آیات قرآنی مشابه، به یک شیوه. به بیان دیگر،

---

۱. فتح : ۲۷ .
۲. صف : ۹ .
۳. بقیهٔ جمله مبهم است، و احتمالاً متن تحریف شده است.
۴. عنکبوت: ۴۸ .
۵. ورّاق اشاره کرده است: گرچه محمّد (ص) نمی‌توانسته است خود بخواند، امّا می‌توانسته از کسی دیگر بخواهد تا بر او بخواند. التوحید، ص ۲۰۶ .

ماتریدی به کتاب الزمرد دسترس داشته است. از این رو، با کنار هم قرار دادن متن ماتریدی و مؤید، می‌توان درک بهتری از اصل استدلال در الزمرد به دست آورد. ماتریدی آنچه را خواسته، ذکر کرده است؛ گرچه روایت او روشن‌تر از مؤید است. تنها با کمک ماتریدی می‌توانیم مفهوم روشنی از فرض مؤید داشته باشیم. با بیان ماتریدی آشکار می‌شود آنچه در فرض مؤید ذکر نشده، این است که اندیشهٔ تمایل قلبی از آنِ ورّاق است که سعی دارد به مقدّمه‌ای بر بحث آرزوی مرگ قرار دهد. بنابراین، مطالبی که ماتریدی و مؤید ارائه کرده‌اند، تکمیل کنندهٔ هم هستند.

تحلیل عبارت مباهله در المجالس المؤیدیة و التوحید نشان می‌دهد که ابن‌ریوندی مدافع نبوّت است، و ورّاق مخالف آن.

تثبیت دلائل النبوّة

مجموعهٔ آیات مباهله در تثبیت دلائل النبوّة نیز ذکر شده است.[1] عبدالجبار به استدلال‌هایی بر ردّ نبوّت اشاره کرده، که کاملاً مشابه الزمرد است؛ گرچه او منبع این استدلال‌ها را معرّفی نکرده است، و شیوه‌اش در ذکر استدلال‌ها تفاوت اندکی با المجالس المؤیدیة دارد. بنابراین، محقّقان تردید دارند که این اجزا به الزمرد متعلّق باشد.[2]

آیات مباهله به ما اجازه می‌دهند که بپذیریم تثبیت دلائل النبوّة اشاره به الزمرد دارد، و اطلاعات ارائه شده همخوان است با آنچه در این باره از دیگر منابع می‌دانیم.

در تثبیت دلائل النبوّة، مفصلاً به آیات مباهله و ارتباط آنها با نبوّت

---

۱. ر.ک: تثبیت دلائل النبوّة، نمایه، عنوان ابن‌الراوندی؛ ابن‌ریوندی فی المراجع العربیة الحدیثة، ۱۵/۱ـ۳۰. بیروت، ۱۳۹۳ق. قاضی در اثر دیگر خود نیز این بخش‌ها را آورده است؛ البتّه با تفصیل بیشتر. ر.ک: المغنی، ۱۶/۴۲۰ـ۴۲۲.

2. See: van Ess, Image, p.15, note. 5.

پرداخته شده است. عبدالجبار استدلال‌هایی بر ردّ نبوّت ذکر کرده است، که قبلاً آنها را در متن‌های مورد اشارهٔ مؤید و ماتریدی دیدیم. به نظر می‌رسد مؤلّف نتوانسته، یا نخواسته است، معرّفی کند که چه کسی بر ردّ نبوّت استدلال می‌کند. اینک به عبارات عبدالجبار بنگرید:

۱. ملحدان در برخورد با این آیات عاجز بوده‌اند [قرآن: ۲: ۹۴-۹۵؛ ۶۲: ۶-۷]... این است که آنها بر عرب‌های مخالف پیامبر به این گفته خرده می‌گیرند: چرا اینان کتابی همانند قرآن نساخته‌اند؟ و آنها بر یهودیان به این گفته خرده می‌گیرند: چرا آنها آرزوی مرگ نکردند؟ [می‌بایستی این کار را انجام می‌دادند تا] اثبات می‌کردند که او [محمّد] دروغگو بوده. این گونه آنها و ما از دست او خلاص می‌شدیم. این است آنچه مردمانی چون حداد و دوستش ابوعیسی گفته‌اند. خدای آنها را نبخشاید.[1]

۲. ابن‌ریوندی گفت که ورّاق می‌گفته است: تنها دلیلی که آنها آرزوی مرگ نکردند، این است که یهودیان و مسیحیان به موسی و دیگر کسانی که ادّعای نبوّت کرده‌اند، اعتقاد داشته‌اند در این کتاب‌ها پیامبران از آمدنِ پیامبری به نام محمّد خبر داده‌اند. بنابراین، آنها [یهودیان] جرئت نداشتند که این [مرگ] را آرزو کنند ... به او گفته شد: پس اقرار شما نبوّت آنان و همچنین پیامبریِ محمّد را ثابت می‌کند. از این رو، پس شما بدان ملزم هستید که به همهٔ کتاب‌هایشان اعتقاد و باور داشته باشید؛ در حالی که شما همهٔ آنها را انکار می‌کنید.

او [عمداً چنین نوشته شده است] گفت: استطاعت این گروه از مردم [موسی و عیسی] در پیشگویی کردن از آمدن محمّد، همانند پیشگویی کردن منجّم است. به او گفته شد: از چه وقت منجّمان توانستند این امور را پیشگویی کنند؛ از جمله: آمدنِ محمّد، زمان ظهورش، محتوای رسالتش، از کدام کشور [یا شهر] می‌آید، به کدام نسل تعلّق دارد و... . این نوع از

---

۱. تثبیت دلائل النبوّة، ۲/۴۱۲.

پیشگویی و اخبار در نزد ماهرترین منجّمان نیز یافت نمی‌شود. منجّمان ممکن است برخی نظراتشان دربارهٔ امور جزئی صائب درآید؛ امّا بعد از هزار مورد خطاها و اشتباه.[1]

... سپس این زنادقه گفتند: تنها دلیلی که آنها تمنّای مرگ نکردند، این است که آنها به صورت یک آرزو آن را بیان کرده‌اند. او [محمّد] پاسخ داده بود که مقصودش این بوده که قلباً آن را آرزو کنند. آنها به پیامبر گفته بودند ما قلباً آن را آرزو نکرده‌ایم. پیامبر پاسخ داده بود: جبرئیل به من گفته بود که آنها چنین نخواهند کرد.[2]

۳. ابوعیسی ورّاق و ابن‌ریوندی از داستان مباهله انتقاد کرده‌اند. گفتن اینکه لعن دو طرفه است، موجب شد آن مردمان [مسیحیان] از مباهله صرف نظر کردند. او [عمداً نامش ذکر نشده است] گفت: ادّعای شما ــ مبنی بر اینکه محمّد به آنها گفته است اگر شما مباهله با من را بپذیرید، خدا بر شما عذاب نازل خواهد کرد ــ در قرآن نیست، و تنها یکی از احادیث شماست.[3]

۴. همچنین ابن‌ریوندی گمان کرده است که او [محمّد] مسیحیان را به رویارویی با مباهله فرا خوانده بود یا [زمانی که او به رویارویی فرا خواند] یهودیان را به آرزو کردن مرگ، این بدان معنا نیست که اثبات کند او پیامبر بوده است؛ و اگر او پیامبر بود، آنها به سرعت به او پاسخ نمی‌دادند.[4]

بسیاری از عناصر اصلی در این عبارت‌ها، در استشهادات مؤید و ماتریدی نیز یافت می‌شود. عبدالجبار ادّعا کرده است که یهودیان و مسیحیان از آمدن محمّد (ص) آگاهی داشته‌اند؛ چرا که موسی و عیسی

---

۱. همان، ص ۴۱۳.
۲. همان، ص ۴۱۴، سطر ۱۰ـ۱۲.
۳. همان، ص ۴۳۱.
۴. همان، ص ۴۳۲.

آن را پیشگویی کرده بودند. همچنین او مقایسهٔ این دو پیامبر با منجّمان را ذکر کرده و جواب داده است که منجّمان تنها آینده را با اصطلاحات کلی پیشگویی می‌کنند و تنها نظر آنها در مواردی نادرْ صادق است. او در جواب این پرسش که آیا آرزوی مرگ تنها منوط به بیان شفاهی بوده، یا شامل تمایل قلبی گوینده نیز بوده است، ارتباط بین این استدلال‌ها با آیهٔ ۶۱ آل عمران و آیهٔ ۴۹ سورهٔ بقره را ذکر کرده است.[۱] بنابراین، بدیهی است که عبدالجبار از الزمرد نامی نبرده، امّا در واقع از آن استفاده کرده است. عبدالجبار آگاه است که ابن‌ریوندی، ورّاق را مورد نقد قرار داده، با این وجود هر دو را استدلال کننده بر ضدّ قرآن و نبوّت شمرده است.

تحلیلی از مباحث مطرح در الزمرد

با توجّه به آنچه گفته آمد، مطالب ذکر شده در تثبیت دلائل النبوّة، نوشتهٔ قاضی عبدالجبار، و التوحید، نوشتهٔ ابومنصور ماتریدی، بخش‌هایی نقل شده از الزمرد است؛ گرچه این دو به نام مأخذشان اشاره نکرده‌اند. از میان سه گزارش کتاب الزمرد (المجالس المؤیدیة، تثبیت الدلائل النبوّة، التوحید) متن ماتریدی کامل‌ترین نقل قول‌هاست. قاضی عبدالجبار نیز از الزمرد استفاده کرده، و مطالب آن را به طور کامل نقل کرده است، امّا عمداً تصویری دقیق از آن ارائه نمی‌دهد.[۲] همچنین اظهارات ابواسحاق بن عیاش،[۳] استاد قاضی عبدالجبار، که قطب‌الدّین راوندی (م ۵۷۳ق) نقل نموده و بعد از

---

۱. توجّه ابن‌ریوندی به این آیه‌ها در الانتصار نیز تأیید شده است. الانتصار، ص ۶۸.

۲. این نکته که ابن‌جوزی نقل کرده است ابن‌ریوندی و ابوعیسی ورّاق کتاب الزمرد را به یکدیگر نسبت می‌داده‌اند (المنتظم، ۱۰۹/۱۳) یا قاضی عبدالجبار دقیقاً نویسندهٔ آن را مشخّص نمی‌کند. تثبیت، ۴۳۱/۲؛ همان، ۴۱۳/۲: «فذکر ابن الراوندی ان الوراق کان یقول». این همه، نشانهٔ آن است که کتاب به صورت گفت وگو بوده است، امّا منابع این تصویر را دقیق منعکس نمی‌کنند.

۳. دربارهٔ این متکلّم معتزلی ر.ک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۶۵/۵ـ۱۶۶.

وی سدیدالدّین محمود حمصی نیز آن را در اثر خود آورده است.[۱] راوندی و سدیدالدّین پس از ذکر ایراداتی بر معجزات می‌نویسد: ابواسحاق بن عیاش بیان کرده است که محمّد بن زکریا خرده‌گیری بر معجزات را از ابن‌ریوندی گرفته است. ابن‌ریوندی در کتابی که آن را الزمرد نامیده است، به براهین کسانی که معجزات را دلیلِ صدق نبوّت می‌دانند، خرده گرفته و گفته است: از کجا برای شما آشکار شده است که مردمان از آوردن معجزات عاجز هستند؟ آیا قدرت تمام خلق را دیده‌اید؟ آیا علم به نهایت و توان‌ها و ترفندهای آنان دارید؟ اگر بگویید آری، دروغ گفته‌اید؛ چرا که شما تمام شرق و غرب را نگشته‌اید و توان همهٔ مردم را بررسی نکرده‌اید. سپس به بیان خصوصیّت سنگ‌ها و آهن‌ربا و... پرداخته است.[۲]

این عبارت از دو جهت قابل تأمل است: نخست نشان می‌دهد که محمّد بن زکریای رازی دلایل خود بر ردّ نبوّت را از کجا اخذ کرده است؛ دیگر آنکه نحوهٔ تلقّی معتزلیان از الزمرد را می‌شناساند. اکنون با در اختیار داشتن بخش‌های مشخّص شده از الزمرد می‌توانیم در بارهٔ این گونه نقل قول‌ها قضاوت کنیم. ماتریدی عبارتی مشابه عبارت گذشته را از قول ورّاق آورده، و بیان داشته است که ورّاق در بارهٔ معجزات انبیا گفته بود مردم نیروهای خلق را نیازموده‌اند و بر طبایع اشیا آگاه نیستند. پس ممکن است معجزاتی که انبیا نشان داده‌اند، از امور طبیعی و از قوای نهانی اشیا باشد، و چون مردم به آنها آگاهی نداشته‌اند، آن را معجزه پنداشته‌اند. آیا آنچه دیده‌اند چون بازی نبوده که جلب توجّه کرده است؟ آیا آن گونه که

---

۱. دربارهٔ این متکلّم شیعی قرن هفتم ر.ک: لسان المیزان، ۴۰۷/۶، تحقیق محمّد بن عبدالرحمن المرعشلی، چاپ اول، ۱۴۱۶ق؛ معجم رجال الحدیث، ۹۰/۱۸.

۲. الخرائج و الجرائح، چاپ موسسهٔ الامام المهدی، قم، ۱۴۰۹ق، ۳ /۱۰۳۷؛ المنقذ من التقلید، ۴۱۹/۱.

آهن‌ربا پارهٔ آهن را جذب می‌کند، سحری رخ نداده است؟[۱]

مقایسهٔ این دو نقل نشان می‌دهد بین شبهاتی که ابن‌ریوندی از ورّاق نقل کرده، و پاسخ‌هایی که خودش به آنها داده است، هیچ تفکیکی صورت نگرفته است، لذا همهٔ اتّهامات به ابن‌ریوندی وارد شده است. به نظر می‌رسد دربارهٔ دیگر مطالب منسوب به ابن‌ریوندی نیز این امر صادق باشد.

ابن‌ریوندی در مقام دفاع از نبوّت

ابن‌ریوندی در الزمرد با دلایل مختلفی به اثبات نبوّت، به ویژه نبوّت پیامبر اسلام، پرداخته است. او با این دلایل بر خاتمیت پیامبر استدلال می‌کند: ۱. تحدّی به قرآن؛ ۲. بیان حکم جمیع اموری که تا روز قیامت در دنیا رخ می‌دهد در قرآن؛ ۳. اخبار غیبی در قرآن دال بر فتح شهرها؛[۲] ۴. خبر از برتری دین پیامبر بر دیگر ادیان.[۳]

ابن‌ریوندی همچنین اشاره می‌کند که پیامبر اسلام نزد هیچ کس به قصد تعلّم و علم‌آموزی رفت و آمد نکرده،[۴] و در هیچ کتاب آسمانی نظر نکرده، و علم به این کتاب‌ها را از طریق وحی به دست آورده است.[۵] دلیل دیگر بر صدق پیامبر اسلام، ذکر شدن نام ایشان در کتاب‌های آسمانی است، که خود پیامبر نیز بر اهل کتاب بدان احتجاج نموده‌اند. بر سر این موضوع، با یهودیان این گونه مباهله کرد: «پس آرزوی مرگ کنید» (بقره:

۱. التوحید، ص ۱۸۶؛ تاریخ ابن‌الریوندی الملحد، ص ۵۵.

۲. ر.ک: مقالات الاسلامیین، ص ۲۷۷.

۳. التوحید، صص ۱۹۱-۱۹۲؛ تاریخ ابن الریوندی الملحد، صص ۶۰-۶۱. مقایسه کنید با: التوحید، ص ۱۹۴؛ تاریخ ابن‌الریوندی الملحد، ص ۶۴.

۴. در این باره ر.ک: مجمع البیان، ۳-۷۴۹/۴، دارالمعرفه، چاپ اوّل، ۱۴۰۶ق؛ تفسیر قرطبی، ۲۹۸/۷، بیروت، ۱۹۶۵م.

۵. عنکبوت: ۴۸؛ تفسیر قرطبی، ۳۵۱/۱۳.

۹۴).[1] همچنین با مسیحیان با این سخن: «بیایید بخوانیم فرزندانمان و فرزندانتان را از بهر مباهله» (آل عمران: ۶۱).[2] مسیحیان و یهودیان کوشش کردند، امّا چون خداوند حافظ پیامبر بود، موفق نشدند.[3] علّت طرح این مباحث آن بود که در قرآن آمده است که نام پیامبر در کتاب‌های آسمانی پیشین ذکر شده است.

ابن‌ریوندی در این باره می‌گوید: خداوند وصف پیامبر را در کتب آسمانی ذکر کرده است. سپس آیهٔ ۱۵۷ سورهٔ اعراف، آیهٔ ۲۹ فتح، و آیهٔ ۱۴۶ بقره را ذکر می‌کند،[4] و بیان می‌دارد: هیچ یک از یهودیان و مسیحیان این حقیقت را انکار نکرده‌اند؛ و ثابت است آن کس که این کتاب‌ها را نازل کرده، خداوند است؛ و همهٔ این کتاب‌ها، با آنکه در زمان‌های دور از هم نازل شده‌اند، در بیان این حقیقت متفق القول‌اند. این بدان علّت است که مردمان، به ویژه یهودیان و مسیحیان، بدانند قرآن از جانب کسی نازل شده که آن کتب را فرو فرستاده، و آن کسی که این کتاب را فرو فرستاده، خدای قدیم است... .[5] ابن‌ریوندی سپس به شواهدی از حیات رسول اکرم (ص) اشاره می‌کند و برخی از ویژگی‌های اخلاقی و عملی آن بزرگوار را یاد آور می‌شود.[6]

در مقابل، ورّاق به حجیت قرآن این گونه ایراد می‌گیرد: دلایل ناتوانی

---

۱. تفسیر قرطبی، ۳۳/۲ به بعد.

۲. همان، ۱۰۵/۴.

۳. التوحید، ص ۱۹۱ـ۱۹۲؛ تاریخ ابن‌الریوندی الملحد، صص ۶۰ـ۶۱.

۴. التوحید، ص ۱۹۴؛ تاریخ ابن الریوندی الملحد، ص ۶۵؛ و به تفاسیر ذیل این آیات نیز رجوع کنید. دربارهٔ استدلال متکلمان به این آیات در اثبات نبوّت رسول گرامی ر.ک: تلخیص المحصل، ص ۳۵۱ به بعد.

۵. ابن الریوندی الملحد، ص ۶۵.

۶. التوحید، صص ۱۹۰ـ۱۹۱؛ اعلام النبوّة، ص ۷۲ به بعد، ابوحاتم رازی، تصحیح صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۳۹۷ ق.

مشرکان از ارائهٔ همانندی برای قرآن عبارت است از: ۱. اعراب در بلاغت با یکدیگر تفاوت داشتند، و شاید قرآن تألیف بلیغ‌ترین آنها باشد؛ ۲. نبردهای پیامبر با مشرکان آنان را از آوردنِ مثلی چون قرآن بازداشت؛ ۳. اعراب مشرک اهل نظر نبوده‌اند، لذا از پذیرش قرآن سر باز زدند، با آنکه زمینه‌های قبول آن فراهم بود. همچنین دنبال تحصیل علم نبوده‌اند، با آنکه شرایط آن مهیا بوده است؛ ۴. داشتن یک ویژگی، نبوّت را برای پیامبر اثبات نمی‌کند. قدرت اعراب وابسته به اندیشه و اختیار بوده، امّا آنها خود را به زحمت نینداخته‌اند که به مقابله با پیامبر برخیزند.[1]

ابن‌ریوندی ایرادات ورّاق را به تفصیل پاسخ داده است؛ بخشی از پاسخ‌های او چنین است: امّا قول اوّل: اگر آنچه ورّاق گفته، درست باشد، اعراب در آوردن همانند قرآن بعد از کوشش ناموفق بودند. پس دلیلِ نیاوردن بدیلی برای قرآن آن است که این کار را به علّت طبیعت وجودشان، که عاجز از آوردن کتابی همانند قرآن بوده، رها کرده‌اند. در این صورت، پیامبر نیز چون آنها خواهد بود. پس امکان ندارد فردی همانند او بگوید: حتّی اگر جن و انس به یاری هم بشتابند، ناتوان‌اند کتابی مثل قرآن بیاورند.[2] همچنین اگر فردی از افراد بشر بتواند چنین کند، دیگران هم می‌توانند.

اینکه پیامبر در میان مردمش بزرگ شد و از آنها زبان فرا گرفت.[3] اگر

---

۱. التوحید، صص ۱۹۱-۱۹۲؛ تاریخ ابن الریوندی الملحد، صص ۶۱-۶۲. مقایسه کنید با نقل مشابه در المجالس المؤیدیه: «واما قوله فی القرآن: انه لا یمتنع ان تکون قبیلة من العرب افصح من القبائل کلها و یکون واحد من تلک العدة افصح من تلک العدة الی حیث قال: و هب ان باع فصاحته طالت علی العرب، فما حکمه علی العجم الذین لا یعرفون اللسان و ما حجة علیهم؟» شرح الاصول الخمسة، ص ۵۸۸؛ تثبیت، ۴۱۲/۲.

۲. اسراء: ۸۸.

۳. منشأ زبان یکی از مباحث مطرح بین معتزله بوده است. ابن‌ریوندی در این مسئله ــ بر خلاف نظر عبادبن سلیمان (*EIr.* vol.1 p.70) که قائل به طبیعی بودن منشأ زبان (طبع یا

در یادگیری زبان او را خصوصیتی از جانب خدا بوده که برای هیچ کس نبوده است، غیر ممکن نیست که به جایی برسد که بگوید اگر می‌توانید مانندی برای قرآن بیاورید؛ چرا که وی دارای توانی است که خدا به او داده است. مضافاً اینکه مشرکان کوشش کرده‌اند و در این راه جان و زندگی خود را در راه خاموش کردن این نور صرف کرده‌اند، ولی موّفق نبوده‌اند.[۱]

امّا قول دوم: این فرض صحیح نیست؛ چرا که پیامبر قبل از آنکه با مشرکان نبرد کند، نزدیک به بیست سال به آنها در آوردنِ همانندی برای قرآن فرصت داده بود. دیگر آنکه نبرد کردن پیامبر با آنها مانعی برای آوردن بدیلی برای قرآن نبوده است؛ و اگر چنین بود، آنها اندیشهٔ او را نمی‌پذیرفتند و رها می‌کردند، چون آن را نمی‌فهمیدند؛ نه اینکه در مقابل او فروتنی و خضوع کنند. به ویژه آنکه اعراب باهوش‌ترین و متعصب‌ترین مردمان هستند، و شعرای آنها با یکدیگر با سرودن شعر مقابله کرده‌اند... .[۲]

الهام) بوده است ـ ازنظریهٔ تواضع یا وضعی بودن زبان دفاع کرده است. بعد از ابن‌ریوندی ابوهاشم جبایی نیز این نظر را پذیرفته است. ر.ک:

van Ess, Image, p.16, note.4.

دربارهٔ استدلال کلامی ابوهاشم بر نظر خود ر.ک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۳۴۸/۶. محمّد بن زکریای رازی نیز قائل به وضعی بودن زبان بوده است، و ابوحاتم رازی، داعی اسماعیلی، بر این عقیدهٔ وی خرده گرفته است. اعلام النبوّة، ص ۲۸۵. دربارهٔ نظر ابوحاتم ر.ک: الزینة، ۱۳۱/۱-۱۳۲. برای بحث از کلّیت این مسئله ر.ک: فرهنگ (مجلهٔ موسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی) کتاب ششم، ۱۳۶۹ش، مقالهٔ «زبان و منطق در قرون نخستین اسلامی». محسن مهدی، ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ، صص ۶۹-۱۱۷.

۱. التوحید، ص ۱۹۲؛ تاریخ ابن الریوندی الملحد، ص ۶۲.

۲. همان. تمام شبهات ذکر شده را منابع دیگر با همین کیفیت یاد کرده‌اند: الذخیرة، ص ۳۷۰ به بعد؛ المنقذ من التقلید، ۴۴۳/۱ به بعد؛ حلبی، تقریب المعارف، ص ۱۰۸. در مورد تفصیل بیان این شبهات و پاسخ به آنها ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، المجموعه الاولی، اعداد السید مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۵ق، «جوابات المسائل التبانیات»، صص ۹۵-۹۶. میرداماد

سپس ابن‌ریوندی به ذکر احتجاجاتی از قرآن، همچون خبر فتح شهرها، و پذیرش دین اسلام از سوی اعراب می‌پردازد، و به اخبار غیبی در قرآن استناد می‌کند و به بیان وصف پیامبر در کتب اهل کتاب می‌پردازد و به پاسخگویی شبهاتی دربارهٔ یاری شدن مسلمین به وسیلهٔ ملائک در بدر، و عدم یاری شدن آنها در اُحد و علّت شکست آنها می‌پردازد.[۱ و ۲] جالب توجّه، تأیید گفتهٔ سیّد مرتضی (م ۴۲۶ ق)است که گفته بود: تهمت مانوی و ثنوی بودن به ورّاق را نخست خود ابن‌ریوندی بیان کرده است؛ و ما در متن ماتریدی در دو جا این نکته را می‌بینیم.[۳]

بحث دیگری که در الزمرد مطرح شده، پرسش‌هایی دربارهٔ صحت تواتر است. در یکجا ابن‌ریوندی در مقام محاجه با ـ ورّاق که دلایلی بر ردّ

نیز در تأکید استفادهٔ سید مرتضی از آثار ابو عیسی ورّاق می‌نویسد: و السید المرتضی علم الهدی فی المسائل و فی کتاب الشافی و فی التبانیات و غیرها کثیراً ما ینقل عنه و یبنی علی قوله و یعول علی کلامه و یکثر من قوله: قال ابو عیسی الوراق فی کتابه کتاب المقالات. الرواشح السماویه منقول در کشف الاستار، آیت‌اللّه السید احمد الحسینی (م۱۳۵۹)، آل البیت، قم، ۱۴۱۱ق، ۵۱۰/۳.

۱. التوحید، ص ۱۹۹؛ تاریخ ابن الریوندی الملحد، صص ۷۰ـ۷۱. مقایسه کنید با نقل مؤید که در این جا هم این شبهات را با نام «قال الملحد» می‌آورد. مؤید، شبهه در یاری شدن مسلمین در بدر و یاری نشدن در احد را کامل‌تر نقل کرده است. تاریخ ابن‌الریوندی الملحد، ص ۱۳۳. ایراداتی به برخی از شعایر دینی نیز از سوی ورّاق نقل شده است. تثبیت دلائل النبوّة، ۴۰۷/۲.

۲. قاضی عبدالجبار نیز به ذکر این شبهات پرداخته، و در آغاز کلام خود این گونه نقل کرده است: «فاما ما اورده الملحد [ابن‌الریوندی] فی ذلک... .» المغنی، ۴۲۳/۱۶. بخش‌های مفصلی که قاضی عبدالجبار در «فصل فی اثبات سایر معجزات الرسول سوی القرآن و بان دلالته علی نبوته» آورده، برگرفته از الزمرد است.

۳. قال ابن‌الراوندی: «اما ان ینکر الخبر البتّه فیبطل مذهبه فی تقلید المانی». التوحید، ص ۱۹۷؛ تاریخ ابن‌الریوندی الملحد، ص ۶۷. قال ابن‌الراوندی: «العجب من الوراق حیث جحد اخبار الرسل مع البراهین و دعا الی قبول قول المنانیه ... و قبول اخبارهم بعمل النور و الظلمة.» التوحید، ص ۱۹۹؛ تاریخ ابن‌الریوندی الملحد، ص ۷۱.

حجّیت پیامبران با شبهه در خبرهای تاریخی و تواتر اخبار وارد کرده است ــ می‌پرسد: اگر کسی ادّعا کند نیرویی دارد که ستارگان را جذب می‌کند، یا اگر دست به دریا بزند، دریا هر چه در درون خویش دارد، بیرون می‌افکند (و یا از قبیل محالات ادّعا کند)، باید او را تکذیب کرد. در صورتی که کسانی که معجزات انبیا را دیده‌اند، وقوع آنها را تکذیب نکرده‌اند، زیرا اگر انبیا این معجزات را بر اساس وقوف بر امور طبیعی آورده باشند، به این معناست که این معجزات تکذیب نشده است؛ و این دلیل آن است که خبرهای معجزات درست بوده است. در مقابل، ورّاق اعتراض کرده است که چون همهٔ مردم معجزات را ندیده‌اند، برای همهٔ مردم برهان نتواند بود... ابن‌ریوندی به او چنین پاسخ داده است: مردم مرگ همهٔ مردم را ندیده‌اند. با این همه، معتقدند که همهٔ مردم خواهند مرد؛ یعنی عدم گواهی همهٔ مردم، دلیل بر نفی آنچه بعضی از مردم دیده‌اند، نمی‌شود.[1] و[2] ابن‌ریوندی خود به دشواری‌های ردّ حجّیت تواتر می‌پردازد و می‌گوید: اگر صحت اخبار متواتر را نپذیریم، باید آنچه از گذشته‌ها و نقاط دور و وقایع گذشته به تواتر رسیده است، پذیرفته نشود و مجهول بماند؛ و اگر آنها را بپذیریم، ناچار باید اخبار متواتر در بارهٔ انبیا را نیز پذیرفت. در مقابل، ورّاق به خرده‌گیری از این پاسخ پرداخته و می‌گوید: اگر اخبار مربوط به گذشته باشد، در آن احتمال حیله و تبانی می‌رود؛ و اگر مربوط به زمان‌های نزدیک باشد، خبر متواتر حاصل نمی‌شود، زیرا کسانی که واقعه‌ای را می‌بینند عدهٔ قلیلی هستند. در پاسخ

---

۱. التوحید، ص ۱۸۶. در متن یحدث آمده، که یجذب درست است. ترجمهٔ این بخش‌ها با اندک تغییری برگرفته از دائرة المعارف بزرگ اسلامی (۵۳۵/۳) است.

۲. مشابه این استدلال‌ها را قاضی در اثر دیگر خود آورده است و عبارتی دارد که برای ما جالب توجّه است. او در ذیل این شبهه بیان می‌دارد: «وقد حکی عن ابی عیسی الوراق و ابن الراوندی فی ذلک و فی غیره...». المغنی، ۴۱۱/۱۶. پاسخی که ارائه شده مشابه با قول ابن‌ریوندی در رد ورّاق است.

به این شبهه، ابن‌ریوندی بیان می‌دارد که سخن ورّاق ناشی از جهل به محافل خبر است، زیرا چگونگی انتشار اخبار در زمان‌های دور و نزدیک یکسان است.[۱] به این ترتیب، ابن‌ریوندی ایرادات وارد بر اخبار متواتر تاریخی را نیز پاسخ داده است.[۲] وجود تردیدهایی دربارهٔ حجّیت اخبار متواتر را متکلّمان گزارش کرده‌اند، امّا دربارهٔ کسانی که این پرسش‌ها را طرح کرده‌اند، سخنی نگفته‌اند.[۳]

جمع بندی

آنچه دربارهٔ الزمرد بیان شد، نشان می‌دهد که ابن‌ریوندی در قالب تصویری که در آن دوره متصوّر بوده از نبوّت دفاع کرده است. حتّی بر خلاف گفتهٔ فان‌اس، او نظر خاصّی دربارهٔ نبوّت و اسلام نداشته است که از آن دفاع کرده باشد.[۴] وی تنها شبهاتی دربارهٔ نبوّت، به نقل از ورّاق، بیان کرده است و پاسخی دقیق به آنها داده است.[۵] شبههٔ براهمه نیز مطرح بوده، و

---

۱. التوحید، صص ۱۸۶-۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۶. مقایسه کنید با: الکشاف، ۱۶۷/۱. سخنی کوتاه دربارهٔ این شبهه دارد که آن را پاسخ داده است. مقایسه کنید: با المجالس المؤیدیه منقول در تاریخ ابن الریوندی الملحد، ص ۱۲۷: «قال الملحد فی شأن المعجزات...». مقایسه کنید با: تثبیت دلائل النبوّة، ۳۷۲/۲.

۲. ابن ریوندی کتابی به نام الاخبار و الرد علی من ابطل التواتر داشته است. حتّی او کتابی به نام اثبات خبر الواحد هم داشته است. ر.ک: الفهرست، ص ۲۱۷.

۳. المطالب العالیة، ۷۳/۸-۷۹؛ الانتصار، ص ۲۳۰. مقایسه کنید با: تلخیص المحصل، ص ۳۵۸-۳۵۹.

4. van Ess, Farabi, p. 391.

۵. داعی اسماعیلی، که مؤید رساله‌اش را بیان کرده است، دربارهٔ این بخش از کتاب الزمرد بیان داشته است: «فوقع الغنی عن اعادة قول المثبتین [الرسالة] الذین هم اخواننا فی الدّین...». تاریخ ابن الریوندی الملحد، ص ۱۲۲. بنگرید به توضیح سید مرتضی در بارهٔ مطالب کتاب‌های ابن‌ریوندی: الشافی، ۸۷/۱-۸۸. دربارهٔ کتاب التاج او، که در قِدَم عالم نوشته است، ابن ابی الحدید این توضیح را از قول قاضی عبدالجبار نقل کرده است: گروهی بر ورّاق جمع شدند و مقاله‌ای نگاشتند؛ بدون آنکه نامی از خود ببرند در اینکه عالم قدیم

ابن‌ریوندی در طرح آن پیشقدم نبوده است؛ چرا که به شافعی (م ۲۰۴ق.) نیز کتابی در ردّ براهمه نسبت داده شده است.[۱] متکلّم یهودی، داود بن مروان، نیز این شبهه را نقل کرده است.[۲] او با ابن‌ریوندی هم‌عصر بوده، امّا نامی از وی نبرده است.

الزمرد حاوی احتجاجات ابن‌ریوندی و نقل‌هایی است که ابوعیسی ورّاق، تحت عنوان شبهات مانویان، در المقالات مطرح کرده است. همچنین ابن‌ریوندی به ذکر شبهۀ براهمه در ردّ نبوّت پرداخته و پاسخ‌هایی را به آن داده است. این تصویر حقیقی ابن‌ریوندی در کتاب الزمرد بوده است که در آثار معتزله و حتّی اثر داعی اسماعیلی که مؤید نقل کرده، تحریف شده است؛[۳] و شبهاتی را که با عنوان قول الملحد، یعنی

است و از آغاز به همین شکل وجود داشته است... پس ابن‌ریوندی آن مقاله را برگرفت و آن را کامل نمود و در هیئت کتاب التاج در آورد. شرح نهج البلاغه، ۲۳۹/۳. در همین باره، ابن متویه (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۵۸۰/۴) شاگرد قاضی عبدالجبار درکتاب خود التذکره بعد از نقل قولی از ابن‌ریوندی در قِدَم عالم ابراز می‌کند که او نمی‌داند مطلبی را که بیان کرده است، عقیدۀ خود ابن‌ریوندی بوده یاخیر؟ ر.ک: التذکرة، ص ۱۰۸، تصحیح سامی نصر لطف و فصل بدرعون، قاهره، ۱۹۷۸م.

۱. «وصنف الشافعی فی الرد علی البراهمه المنکرین للنبوات کتاباً فی اثبات النبوّة». طبقات الشافعیة الکبری، ۱۴۶/۵. مناظره‌ای از قول محمّد بن خفیف شیرازی (م ۳۷۱ق) با فردی قائل به آرای براهمه نیز نقل شده است. همان، ۱۵۳/۲.

۲. ر.ک: *EI2*, vol.4, p.906 این متکلّم یهودی را اوّلین متأله یهودی دانسته است که به زبان عربی کتاب نگاشته. او تحت تأثیر کلام اسلامی (شاخۀ اعتزال) و کلام مسیحی بوده است. اثر او با عنوان عشرون مقاله را خانم استرومسا همراه ترجمۀ انگلیسی آن چاپ کرده است:
Twenty chapters (Ishrun Maqala) by Dawad ibn Marwan al-Muqammis, Leiden, 1989, pp.320ff.

دربارۀ این متکلّم یهودی ر.ک:
Medieval Jewish Philosohy by: Dan Cohn-Sherbok Curzon, 1996, pp. 33-37.

۳. خانم استرومسا ـ که بازشناسی بخش‌های الزمرد حاصل مطالعات ایشان است ـ نتیجۀ مطلوبی دربارۀ ابن‌ریوندی نگرفته است؛ و با وجود مطالب آشکار کتاب الزمرد، تنها بر اساس طعن‌های وارد بر او سعی بر ملحد شمردن ابن‌ریوندی دارد. ر.ک:

ابن‌ریوندی، آورده‌اند، در حقیقت شبهاتی بوده که ورّاق طرح کرده است.

آثار ابن‌ریوندی در میان برخی گروه‌های اسلامی نیز سخت مورد توجّه بوده است و منابع مختلفی صحت این نکته را تأیید کرده‌اند.[1] ابوالحسین خیاط خود در این مورد گفتهٔ جالبی را نقل کرده است. وی می‌نویسد: سپس ابن‌ریوندی (در کتاب فضیحة المعتزلة) به ذکر معتزلیان پرداخت و آنها را ناسزا گفت و بر آنان آنچه که در اصل از اعتقادات آنها نیست، به ایشان نسبت داد و نادانان روافض و اهل حشو امامیّه گمان نمودند که (ظاهراً با مطالعهٔ کتاب فضیحة المعتزلة) که او از متکلّمان چیره دست معتزله و همسران با آنهاست و به مذاهب و گفته‌های معتزله فردی داناست.[2] این مطلب کاملاً طبیعی بود که متکلّمان و عالمان غیر معتزلی

The blinding Emerald, p:177 seq.

ذکر این نکته ضروری است که ابن‌ریوندی اتهامات متعدّدی بر معتزله وارد کرده است. بعضی از آنها را به کفر و حتّی نظام را به همجنس بازی متهم کرده است. ر.ک: ابن حزم، طوق الحمامة، تحقیق Leon Bercher، الجزایر، ۱۹۴۹م، ص ۳۳۸. علاوه بر اینها، بر اصول پنجگانهٔ معتزله نیز خرده گرفت. او کتابی به نام الرد علی الوعید و المنزلة بین المنزلین نگاشته است. ابن‌ندیم، الفهرست، ص ۲۱۷.

۱. حاکم جشمی (م ۴۹۴)، برای تعریض به کرامیان چنین می‌نویسد: «وما یوردونه من الشبهة، اخذوها من کتب سائرالفرق؛ خصوصاً من کتب ابن الریوندی؛ فانهم یحرصون عی جمع کتبه غایة الحرص و ذلک یدل علی قلة دینهم». رسالة ابلیس الی اخوانه المناحیس، تحقیق حسین مدرسی، چاپ اول، ۱۴۱۴م، ص ۱۶۸؛ عبدالقادر الجیلانی، الغنیة، ۱۸۶/۲، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۷م: «ومؤلفوا کتبهم [کرامیه]... و ابن‌الریوندی». ابن‌ریوندی کتابی برای کرامیان تألیف نکرده است، امّا عبارت فوق دال بر علاقهٔ کرامیان به آثار اوست.

۲. الانتصار، ص ۳۱. ابن‌ریوندی خود در آغاز کتاب فضیحة المعتزلة که در دفاع از شیعیان نگاشته است، بیان می‌دارد که اگر نبود آنکه شیعیان از کلام گریزانند، در کلام معتزله سخنان و عبارت‌های به مراتب رسواتر از کفریاتی که به مسیحیان و یهودیان نسبت داده می‌شود، می‌یافتند. الانتصار، ص ۳۴. خیاط در ادامه این داوری ابن‌ریوندی که شیعیان از کلام گریزانند را تأیید می‌کند. همان، ص ۳۵. همچنین رک :

Modarressi, Hossein; *Crisis and Consolidation In The Formative Period of Shiite Islam*, New Jersey 1993, pp.109 ff

خوانندگان خود را به خواندن آثار ضدّ معتزلی ابن‌ریوندی تحریض کنند. عالم مشهور امامی کراجکی (متوفی ۴۴۹ ق) در این مورد چنین نگاشته است؛ و بدان که معتزلیان را خطاهای آشکار و بی‌پرده و لغزش‌های فراوانی است، فزون‌تر از آنچه که در شمار آید و ابن‌ریوندی کتابی تصنیف کرده است (مقصود کتاب فضیحة المعتزلة است) و در آن زشتی‌های آنها (فضائحهم) را بیان داشته و در آن شطری کوتاه از اعتقادات معتزله و آراء شیوخ آنها را به عقل بیگانه و با شریعت رسول که درود خدا بر او و آل وی باشد، بیان داشته است.[۱] این نکته و اشتهار آثار ابن‌ریوندی را مکرّراً قاضی عبدالجبار در جای جای آثار خود خاطر نشان کرده است.[۲] تشدید و تقویت جریان کلام‌گرا در امامیّه و نزدیکی آنها و ارائهٔ کلامی همچون معتزله، باعث شد تا معتزله به چشم رقیب

۱. کنز الفوائد، تحقیق عبداللّه النعمه، دار الاضواء، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م، ۱/۲۶-۱۲۵؛ قس: الانتصار، ص ۳۴. این گفتهٔ ابن‌ریوندی که: و لولا ان کثیراً من الشیعه ینفرون من الکلام و من مخاطبة اهله لوجدوا فی مقالات معتزله من فاحش الخطاء و عظیم الکفر ما یربی قلیله علی عظیم کفر الیهود و النصاری.

۲. به عنوان مثال قاضی ضمن معرّفی وزّاق و ابن‌ریوندی به عنوان عالمان امامی می‌نویسد: و هولاء علماء الامامیه و رؤسائهم و علیهم یعولون و الی کتبهم یرجعون. تثبیت دلائل النبوّة، ۱ / ۵۱؛ فمن هذا العجب ان قوماً یدعون انهم من المسلمین یوالون هولاء و یرجعون الی کتبهم، همان، ۱ / ۵۲. در جایی دیگر در مورد رواج آثار مخالفان معتزله می‌نویسد: و الذین وضعوا هذه الکتب اذل ما کانوا و انما کان الواحد بعد الواحد من هولاء یضع کتابه خفیاً و هو خائف یترقب و یخفی ذلک عن اهله و ولده... ثم ینتشر ذلک فی ادنی مدة و یظهر حتّی یباع فی اسواق المسلمین و یعرفه خاصتهم و عامتهم و یتحدثون به و یتقولونه و یذکرونه...همان، ۱/ ۱۲۹؛ و ممن یستتر بالتشیع فقد کانوا یاخذون ابن‌الراوندی و امثاله، فیزیحون عللهم و یجمعون الکتب لهم و یاتونهم بمن یعینهم و یکتب عنهم و لهم. تثبیت الدلائل النبوّة، ۲ / ۳۵۸. قاضی حتّی از رواج و فروش کتب ابن‌ریوندی سخن گفته و بیان می‌دارد: تباع فی اسواق المسلمین...و المسلمون (یعنی معتزله) کلهم قد کرهوا ذلک..فالعدو (یعنی مخالفان معتزله) ینشرها للاحتجاج بهاو المسلمون ینشرونها لنقضها... تثبیت الدلائل النبوّة، ۲ / ۳۷۴.

وحشتزده‌ای به امامیّه بنگرد. ابوالحسین خیاط دائماً امامیّه را به تشبیه، عقیده به حذف و تغییر قرآن (تحریف قرآن)، کفر صحابه و نظرات ضدّ عقلی دیگر متّهم می‌کند.[۱] این اتّهامات را ابوعلی جبائی نیز بیان داشته است.[۲] قاضی عبدالجبار نیز به کرّات برای تحریض خوانندگان خود نسبت به شیعیان چنین مطالبی را به امامیّه نسبت می‌دهد.[۳] بنابراین طبیعی بود که معتزلیان، ابن‌ریوندی که در دفاع از تشیّع دست به قلم برده بود و آثار متعدّدی در محاجه با آنان نگاشته بود را دشمن خود دانسته و به متّهم نمودن او همّت گمارند. خاصّه آنکه ابن‌ریوندی عقایدی را به معتزله نسبت می‌داد که جز وی مصدری دیگر برای آنها وجود ندارد. به عنوان مثال نلینو عبارتی منسوب به جاحظ را مورد بررسی قرار داده که شهرستانی تصریح نموده که مأخوذ از ابن‌ریوندی است. این مطلب نادرست را نویسندگان ضدّ معتزلی به کرّات نقل نموده‌اند.[۴] گرچه برخی از این اتّهامات واهی و عبث نبوده است. ابن‌ریوندی در کتاب الامامة در طعن بر معتزله بیان داشته بود که معتزلیان گروهی هستند که توجّهی به

---

۱. الانتصار، صص ۳۳، ۳۶-۳۸، ۸۴، ۱۴۲، ۱۵۶، ۱۹۱، ۲۰۳، ۲۱۰ - ۲۱۱، ۲۲۸، ۲۳۱. بر همین اساس حتّی خیاط مدعی می‌گردد هر فردی که کلامی همچون معتزله بیان کند آن را از معتزلیان وام گرفته است: فاما لغیر المعتزله فلا تجد حرفاً واحداً فی هذه الابواب الا لانسان سرق کلاماً من کلام المتعزله فاضافه الی نفسه. الانتصار، ص ۳۹. همچنین: همان، ص ۲۱۴. حاکم جشمی (م ۴۹۴ ق) نیز همین را ادّعا نموده و می‌نویسد: و کل من اخذ فی الکلام او ما یوجد من الکلام فی ایدی الناس فمنهم (یعنی معتزله) اخذ و من ائمتهم اقتبس.... فضل الاعتزال، تحقیق فواد سید، تونس، ۱۹۷۴م، ص ۳۹۱. در مورد همانندی کلام معتزله و امامیّه همچنین رک، مادلونگ، ویلفرد، «کلام معتزله و امامیّه». در مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمهٔ جواد قاسمی، مشهد، ۱۳۷۵ش، صص ۱۲۰-۱۳۷.

۲. المغنی، ۲۰ / ۱ / ۳۷-۳۸.

۳. المغنی، ۲۰ / ۱ / ۳۸.

۴. بدوی، عبدالرحمن، التراث الیونانی، قاهره، ۱۹۴۶م، ص ۲۱۰ به بعد.

حدیث ندارند.[1] در جواب به این عقیده، قاضی عبدالجبار بخشی را به نقد این سخن اختصاص داده است. با این وجود عبارت‌های وی به خوبی مؤیّد نظر ابن‌ریوندی است.[2] کوتاه سخن آنکه ابن‌ریوندی شخصیّتی ملحد، آن‌گونه که منابع معتزلی تصویر کرده‌اند و دیگر منابع آن را تکرار نموده‌اند، نبوده است.

---

۱. فضل الاعتزال، ص ۱۹۴.

۲. همان، صص ۱۹۲ـ۱۹۶.

نَخْشَبی و جنبش قَرْمطیان خراسان

در سدهٔ چهارم هجری

رضا رضازاده لنگرودی

سرزمین خراسان از ناآرام‌ترین نواحی در دورهٔ خلافت عبّاسیان بود. پیشرفت موفقیت‌آمیز دعوت فاطمیان در آن دوره سبب شد که آنان در سدهٔ چهارم هجری / دهم میلادی خراسان را یکی از مراکز تبلیغات خود قرار دهند. روستاییان و دهقانان خراسان و ماوراءالنّهر که در سده‌های سوم و چهارم هجری، زیر فشار عُمّال خلفای عبّاسی قرار داشتند از اوضاع نابسامان آن دوره به شدت ناراضی و در انتظار فرصت مناسبی بودند تا ضدّ آنان قیام کنند.[1] اصولاً ایرانیان به هر شورشی که شعار ضدّ عبّاسی سر می‌داد، می‌پیوستند، خواه این شورش را ایرانیان رهبری می‌کردند خواه تازیان. این نکته بیانگر واکنش خشنی است که بر اثر

---

۱. آندره برتلس، ناصرخسرو و اسماعیلیان، ترجمهٔ یحیی آرین‌پور (تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶ش)، ص ۸۷.

شکاف میان چشم‌داشت مردم از عبّاسیان و برنامه‌ای که عبّاسیان عملاً توانستند در زمینه‌های سیاست اداری و دینی و مالی اجرا کنند به وجود آمد.[۱]

گوناگونی آراء و اندیشه‌های مذهبی، وجود آیین‌های زردشتی، مانوی، بودایی و عیسوی زمینه را برای قیام‌های عصر عبّاسی آماده ساخته بود. تغییر حکومت امویان به دولت عبّاسی به مخالفان فرصت و امکان اعتراض داد و یک رشته جنبش‌های سیاسی را در خراسان پدید آورد.[۲] ابن‌حَزْم (متوفی ۴۵۶ق / ۱۰۶۴م) فقیه و محدّث مشهور اندلسی تعبیر روشنی در این باره دارد: به نظر او ایرانیان که بر همهٔ ملّت‌ها برتری و سروری داشتند، خودشان را آزادگان و دیگران را بردگان می‌نامیدند، امّا چون دولت ایشان به دست اعراب فرو افتاد، سخت بر آنان گران آمد؛ از این رو کوشیدند که در کار اسلام بدسگالی کنند و بارها نیز به نبرد با اسلام برخاستند و در میان ایشان سُنباد، اُستادسیس، مُقَنَّع، بابک و دیگران بودند، سپس بهتر آن دیدند که به شیوهٔ دیگر در کار اسلام حیله‌گری و با مسلمانان مبارزه کنند.[۳] در سدهٔ چهارم هجری تبلیغات داعیان فاطمی در خراسان و ماوراءالنّهر زمینهٔ مساعدی برای پیدایش اعتراض آنان پدید آورد. چنان‌که یکی از مهم‌ترین فعالیّت‌های داعیان فاطمی در دولت سامانی و در زمان فرمانروایی نصر بن احمد[۴] (۳۰۲ - ۳۳۲ ق / ۹۱۴ - ۹۴۳ م) جنبشی بود که به رهبری محمّد نَسَفی یا

---

۱. فاروق عمر، بحوث فی تاریخ‌العبّاسی (بیروت: دارالقلم للطباعة، ۱۹۷۷م)، ص ۱۷۸.

2. Richard N. Frye, *The Golden age of Persia,The Arab in the East (*London, 1975*)*, pp.126-149.

۳. علی بن احمد بن حزم، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل (قاهره، ۱۳۴۷ق)، صص ۱۱۵ - ۱۱۶.

۴. آندره برتلس، همان کتاب، ص ۷۸.

نخشبی[1] بنیاد نهندهٔ فلسفهٔ اسماعیلی، یعنی اندیشه‌ای برگرفته از طریقهٔ نوافلاطونی برپا شد. گروهی از اندیشمندان قرمطی ـ اسماعیلی در سدهٔ چهارم هجری تحت تأثیر فلسفهٔ نوافلاطونی بودند، که ویلْفِرْد مادِلونگ،[2] هاینتس هالم[3] و پل ای. واکر[4] از آن با نام مکتب ایرانی یاد کرده‌اند، زیرا فعالیّت آنان در سرزمین خراسان بوده است.[5]

زمینهٔ تاریخی

ابن‌ندیم، آغاز نفوذ قرمطیان در خراسان و ماوراءالنّهر را به سال ۳۰۷ هجری / ۹۱۹ میلادی در روزگار نخستین خلیفهٔ فاطمی نوشته است.[6] مقریزی در کتاب اتعاظ الحنفا[7] فهرستی از داعیان خراسان به دست داده،

---

۱. نَخْشَب یا نَسَف شهری قدیمی در بخارا.این شهر در دورهٔ مغولان اردوگاه تابستانی اینان شد و قصرهایی ساختند و قَرشی به معنی قصر نامیده شد.امروزه از این شهر اثری نیست.
Minorsky, " Nakhshab," in *The Encyclopaedia of Islam*, eds. C.E. Basworth, E. van Donzel,. . . (Leiden: E. J. Brill, 1993), vol. VII, p. 925.

2. Wilferd Madelung, " Das Imamat in der frühen ismāilitischen Lehre", *Der Islam*, vol.37(1961), pp.101-102.

3. Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īlīya. Eine Studie zur islamischen Gnosis* (Wiesbaden, 1978), p.16.

4. Paul E. Walker, *Abu Ya'qūb al-Sijistānī; Intellectual Missionary* (London: The Institute of Ismaili Studies, 1996), p.17.
در اینجا وظیفهٔ خود می‌دانم از محبّت‌های وصف نشدنی دوست دانشمندم آقای دکتر فرهاد دفتری که جدیدترین نوشته‌های پل واکر و هاینتس هالم در باب ابویعقوب سجستانی را بزرگوارانه در اختیارم نهادند، سپاسگزاری نمایم.

۵. ابوحاتم رازی،کتاب الاصلاح، به کوشش دکتر حسن مینوچهر و دکتر مهدی محقّق (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش)، مقدمهٔ شین نوموتو، ص بیست.

۶. محمّد بن اسحاق ندیم، الفهرست، به کوشش رضا تجدّد (تهران، ۱۹۷۱م)، ص ۲۳۹.

۷. احمد بن علی مقریزی، اتعاظ الحنفا باخبار الائمة الفاطمیین الخلفا، به کوشش جمال‌الدّین الشیال (قاهره: دارالفکرالعربی، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م)، ص ۲۴۷.

ابوعبداللّه خادم را نخستین آنان ذکر کرده است. ردّیهٔ ابوالقاسم بُستی[۱] این نکته را تأیید می‌کند.تاریخ آمدن ابوعبداللّه به خراسان روشن نیست، امّا جانشین او ابوسعید شعرانی از سوی عُبَیداللّه المهدی احتمالاً در سال ۳۰۷ هجری قمری به امر دعوت در خراسان منصوب شده است.[۲] وی توانست چند تن از امرای لشگری ولایت را به کیش خود در آورد.[۳] خواجه نظام‌الملک تصویر دیگری از سران قرامطه و گسترش تبلیغ آنان در خراسان ارائه کرده است.به نوشتهٔ او، نخستین مبلّغ یا داعی قرامطهٔ ری خَلَف بود که فعالیّت تبلیغی خود را در ری و ناحیهٔ پشاپویه[۴] در دهی به نام کُلَیْن آغاز کرد و سرانجام به ری گریخت.[۵] نظام‌الملک از اصول و عقاید و دعوت خلف نکاتی نقل می‌کند که دربارهٔ صحّت آنها به درستی چیزی نمی‌توان گفت.به گزارش او خلف به پیروان خود می‌گفت که آنچه را به آنان می‌آموزد، «مذهب اهل بیت است».[۶] و این آموزش تا روز ظهور مهدی پنهان داشتنی است.این امر با روایت ابن‌رَزّام که می‌گفت اسماعیلیان پیروان خود را به محمّد بن اسماعیل به عنوان مهدی تبلیغ می‌کردند سازگار است.پس از مرگ خلف پسرش احمد فرمانروای قرمطیان شد و او مردی به نام غیاث را که از ده کُلَین بود، جانشین خود کرد.[۷] غیاث که در علم حدیث و ادبیات چیره دست بود، کتابی در باب

---

1. S. M. Stern, " Abu al-Qāsim al-Bustī and his refutation of Ismā'īlism," in *Journal of the Royal Asiatic Society* (London, 1960), pp.29-35.
2. Id, *Studies in Early Ismā'īlism* (Leiden, 1983), p.216.
3. Farhad Daftary, *The Ismā'īlis: their history and doctrines*(Cambridge University, 1992), p.122.

۴. خواجه نظام‌الملک، سیرالملوک (سیاست نامه)، به کوشش هیوبرت دارک (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۰ش)، ص ۱۶۳.

۵. خواجه نظام‌الملک، همان کتاب، ص ۲۶۳.

۶. همان کتاب، ص ۲۶۳.

۷. همان کتاب، ص ۲۶۳.

اصطلاحات دینی به نام کتاب البیان[1] نوشت، با سنّیان محلی مباحثاتی کرد و شاگردانی از شهرهای قم و کاشان به او گرویدند. سرانجام یکی از فقهای اهل تسنّن، به نام عبدالله زعفرانی، مردم ری را به او شوراند و یاران او را متفرق ساخت و غیاث را مجبور به فرار به طرف خراسان کرد.[2] ولی از زمان ورود غیاث به خراسان خبری در دست نیست، تنها اطلاعی که وجود دارد اعلام نام غیاث در زُمرهٔ قرمطیان از سوی حسین بن علی مروزی (مرورودی) است. غیاث پس از بازگشت به ری حسین بن علی را به سمت نایب خود در خراسان منصوب کرد. بار دوم که غیاث به ری بازگشت اقامت وی در این سرزمین مطلوب نیفتاد، چون پیشگویی‌های او نادرست درآمد، ناگزیر گریخت و یا چنان‌که در سیرالملوك آمده کس او را نیافت.[3] قرمطیان ری پیرامون یکی از نوادگان خلف که نامش معلوم نشده است، گرد آمدند و پس از مرگ پسرش، ابوجعفرکبیر، در رأس قرمطیان قرارگرفت. پس از او فرمانروایی قرمطیان از خاندان خَلَف بیرون رفت و ابوحاتم رازی[4] داعی و پیشوای آنان شد.[5] در زمان رهبری او، احمد بن علی حاکم ری از سال ۳۰۷ تا ۳۱۱ هجری قمری، اسفار بن شیرویه، از رؤسای دیلمی و مرداویج گیلی مؤسس سلسلهٔ زیاری حداقل موقتاً زیر

---

1. Ismaīl K. Poonawala, *Biobibliography of Ismāīlī literature* (Malibu: California, 1977), p.33.

2. Farhad Daftary, *Ibid*, p.120.

۳. خواجه نظام‌الملک، همان کتاب، ص ۲۵۶.

۴. برای شرح حال و آثار ابوحاتم نگاه شود به:

H. Hamdani, "Some unknown Ismā'īlī authors and their works", in *Journal of the Royal Asiatic Society* (London, 1933), pp.365-369. Heinz Halm, "Abū Ḥātem Rāzī", in *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater (London, 1985), vol. I, p. 310.

مسعود جلالی مقدّم، «ابوحاتم رازی»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (تهران، ۱۳۷۲ ش)، ج ۵، صص ۳۰۷-۳۱۰.

۵. خواجه نظام‌الملک، همان کتاب، ص ۲۶۶.

نفوذ او قرار گرفتند.[1] بغدادی می‌نویسد که ابوحاتم به دیلمستان رفت، و گروهی از دیلمیان آیین وی را پذیرفتند، که یکی از ایشان اسفار بن شیرویه بود.[2] مقریزی، هر چند از ابوحاتم نامی نمی‌برد، ولی به داستان او اشاره می‌کند.[3] و سرانجام رشیدالدّین فضل‌اللّه می‌نویسد: «و او را از دیالمه بعضی را در دعوت آورد [بدون تردید مراد اسفار است] و مرداویج گیلی او را اجابت کرد».[4] در منابع از روابط ابوحاتم و اسفار اطلاعی یافت نمی‌شود. امّا دیلمی[5] و ابو محمّد الحنفی[6] از یک داعی به نام ابوعلی نام می‌برند که در جرجان، اسفار را به مذهب اسماعیلی در آورده است. بعدها مرداویج سیاستی ضدّ قرمطی در منطقهٔ زیر حکومت خود در پیش گرفت؛[7] و این شاید بدین سبب بود که ابوحاتم تاریخی را

---

1. Wilferd Madelung, "Ḳarmaṭī" in *The Encyclopaedia of Islam*, eds W.van Donzel, B. Lewis (Leiden: E. J. Brill, 1978), vol, IV.p.661.

۲. عبدالقاهر بن طاهرالبغدادی، الفرق بین‌الفرق، به کوشش محمّد زاهد کوثری (قاهره، ۱۳۶۷ق / ۱۹۴۸م)، ص ۱۷۰؛ نیز نگاه شود به: ابوالقاسم کاشانی، زبدة‌التواریخ، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم (تهران: مؤسسهٔ مطالعات تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ش)، ص ۲۲.

۳. احمد بن علی مقریزی، اتعاظ‌الحنفا، ص ۲۴۷.

۴. رشیدالدّین فضل‌اللّه همدانی، جامع‌التواریخ (قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان و داعیان و رفیقان)، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه و محمّد مدرسی زنجانی (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۷ش)، ص ۱۲.

۵. محمّد بن حسن الدیلمی، بیان مذهب الباطنیه و بطلانه، منقول من کتاب قواعد عقائد آل محمّد، به کوشش رودولف اشتروتمان (استانبول: مطبعة‌الدولة، ۱۹۳۸م)، ص ۲۱.

۶. ابومحمّد عثمان بن عبداللّه العراقی الحنفی، الفرق المفترقة بین اهل الزیغ و الزندقة، به کوشش یشار قوتلوآی (آنکارا، ۱۹۶۱م)، ص ۱۰۳.
در این کتاب به جای اسفار به اشتباه اشعار دیلمی ضبط شده است.

۷. دربارهٔ ارتباط مرداویج با اسماعیلیان نگاه شود به:
ابوحیان توحیدی، الامتاع و المؤانسه، به کوشش احمد امین و احمدالزین (قاهره، ۱۹۴۲م)، ج ۲، ص ۱۵.

برای ظهور مهدی پیش بینی کرده و آن تاریخ درست در نیامده بود.[۱] در روزگار ابوحاتم مبلّغان قرمطی در آذربایجان و طبرستان به فعالیّت پرداختند. چنین به نظر می‌رسد که فعالیّت قرمطیان در ولایات جنوب دریای خزر چندان موفق نبود، حتّی حضور ابوحاتم در آن دیار موجب تحکیم قرمطیان نشد، ابوحاتم به ری گریخت و مراتب ناخرسندی خود را از هم‌کیشان ابراز کرد.پس از مرگ ابوحاتم، قرمطیان سرگردان شدند و بسیاری از آنان از این فرقه برگشتند.بخشی از قرمطیان ری از عبدالملک کوکبی پیروی کردند و گروهی تابع اسحاق شدند.[۲]

اندیشه‌های محمّد نخشبی

نگاهی به منابع

در منابع اشاره به نام محمّد نخشبی محدود به نظر می‌رسد و فقط در چند مأخذ از جمله الفهرست ابن‌ندیم،[۳] سیاست‌نامهٔ[۴] خواجه نظام‌الملک، الکامل فی التاریخ[۵] ابن‌اثیر، بیان مذهب الباطنیه و بطلانه[۶] دیلمی، اتعاظ الحنفای[۷] مقریزی، جامع التواریخ[۸] رشیدالدّین فضل‌اللّه همدانی و زبدة التواریخ[۹]

---

1. F. Daftary, *Ibid*, p.121.

۲. خواجه نظام‌الملک، همان کتاب، ص ۲۶۷ ؛ نیز:
S. M. Stern, *Studies in Early Ismā'īlism*, p.204.

۳. محمّد بن اسحاق ندیم، الفهرست، ص ۲۳۹.

۴. خواجه نظام‌الملک، همان کتاب، ص ۲۶۷ به بعد.

۵. ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، الطبعة الخامسه (بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۹۸۵م)، ج ۶، ص ۲۹۳.

۶. محمّد بن حسن دیلمی، همان کتاب، صص ۵، ۲۱، ۶۸.

۷. احمد بن علی مقریزی، همان کتاب، ص ۲۴۷.

۸. رشیدالدّین فضل‌اللّه همدانی، جامع‌التواریخ، ص ۱۲.

۹. ابوالقاسم کاشانی، زبدة التواریخ، ص ۲۲ به بعد.

کاشانی اشاره شده است.[۱] در منابع متقدّم، به ویژه جلد سوم کتاب ارزشمند جهانگشای جوینی که قسمت اعظم آن دربارهٔ فرقهٔ اسماعیلیان پیش از یورش مغولان است، ذکری از نخشبی نرفته است. به گمان زاخودر علّت اینکه[۲] مورّخان سده‌های چهارم و پنجم هجری ذکری از این رهبر جنبش قرمطی نکرده‌اند، مبارزهٔ شدید و طولانی در میان پیروان متقدّم شیعه بود که در آن دو قرن موجب پیدایش قرمطیان و جایگزین کردن آیین اسماعیلیان به جای آن گردیدند. مهم‌ترین و مفصّل‌ترین نوشته دربارهٔ محمّد نخشبی و قرمطیان خراسان سیرالملوك خواجه نظام‌الملک است که در سال ۴۸۴ هجری قمری نگاشته شده است.[۳] یکی از فصول سیرالملوك به قرمطیان اختصاص دارد و حاوی نکاتی دربارهٔ نخشبی است. مطالب نظام‌الملک، که دشمن اسماعیلیان و قرمطیان بود و ظاهراً به نوشته‌های قدیم‌تری چون کتاب الرّد علی الاسماعیلیة و القرامطة و مذهبهم نوشتهٔ ابن‌رزّام[۴] و اخومُحَسّن[۵] دسترسی داشت، در چند مأخذ دیگر که از

---

۱. برای اطلاعات بیشتر نگاه شود به:
ابوالقاسم بُستی، من کشف أسرار الباطنیه، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آمبروزیانای ایتالیا، برگ‌های ۲، ۴، ۵، ۷، ۱۰، ۱۴؛ ابومحمّد، مختصر فی عقائد الثلاث و سبعین فرقه، نسخهٔ خطی، استانبول، ص ۸۲ پ و ۱۱۰ الف؛ محمّد بن طاهرالحارثی، مجموع التربیة، نسخهٔ خطی، جلد ۲؛ عمادالدّین ادریس، عیون الأخبار و فنون الآثار، به کوشش مصطفی غالب (بیروت: دارالتراث‌الفاطمی، ۱۹۷۳م)؛ حُمَیدالدّین کرمانی، راحة العقل، به کوشش محمّد کامل حسین و محمّد مصطفی حلمی (قاهره: دارالفکرالعربی، ۱۹۵۳م)، ص ۲۲؛ ابی المظفر الاسفراینی، التبصیر فی الدّین، به کوشش محمّد زاهد کوثری (بیروت: دارالکتب‌العلمیة، ۱۹۸۸م)، ص ۱۲۷.

2. B. N. Zakhoder, "Mykhamed Nakhshabi K Istorii Karmatskogo dvizheniia v Sredney Azii v X veka"(Moscow, 1940), p.97.

۳. خواجه نظام‌الملک، همان کتاب، مقدّمه، ص ۱۹؛ نیز نگاه شود به:
H. Bowen, C. E. Bosworth, "Nizam al-Mulk", in *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden, 1985), vol.VIII, p.71.

۴. الرّد علی الاسماعیلیّة و القرامطة و شرح مذهبهم نوشتهٔ ابوعبدالله محمّد بن علی الکوفی

همان منابع ضدّ باطنی بهره‌ور شده‌اند نیز آمده است [۶] و گزارش‌های او در این زمینه منحصر است. نخستین با شارل شفر [۷] متن اصلی کتاب را در پاریس به سال ۱۸۹۱ میلادی و ترجمهٔ آن را در ۱۸۹۳ و ملحقات را در ۱۸۹۷ انتشار داد.[۸] ولی این خدمت غیر قابل انکار او نمی‌توانست از خطا مصون باشد، از این رو عبدالرحیم خلخالی در سال ۱۳۱۰ شمسی و عبّاس اقبال در سال ۱۳۲۰ شمسی ویرایش‌های دیگری از آن را به چاپ رسانیدند. آخرین و دقیق‌ترین چاپ از آنِ هیوبرت دارک است که در سال ۱۳۴۰ شمسی در تهران به چاپ رسیده است.این ویرایش بر اساس قدیم‌ترین نسخه‌ای که در تاریخ ۶۷۳ هجری قمری نوشته شده و متعلّق به کتابخانهٔ ملّی تبریز است انجام گرفته است.[۹] برخی از این منابع نخستین بار مورد توجّه ولادیمیر بارتولد قرار گرفت، که بر اساس آنها شرح حال کوتاه و منسجمی از نخشبی در اثر ارزشمند خود، به نام ترکستان در عهد مغولان به دست داد.[۱۰]

نخستین کار پژوهشی در این زمینه تحقیقی است با عنوان «محمّد

الطائی مشهور به ابن‌رزّام که نگارش آن در سال ۳۳۶ هجری قمری آغاز شده است. نسخهٔ خطی این کتاب در ۱۷۴ صفحه به شمارهٔ ۹۷۱۱ درکتابخانهٔ ظاهریه موجود است. ردّیه‌نویسان باطنی و اسماعیلی از جمله خواجه نظام الملک در نگارش کتاب خود بر این کتاب تکیه داشته‌اند.

۵. برای شرح حال او نگاه شود به: مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص ۲۴.

6. Farhad Daftary, *op.cit,* p.120

7. Charles Schefer.

۸. خواجه نظام‌الملک، همان کتاب، صص ۹ ـ ۱۰.

۹. افزون بر ترجمهٔ روسی سیرالملوک توسط ب.ن. زاخودر که در سال ۱۹۴۹میلادی در مسکو به چاپ رسیده یک ترجمهٔ آلمانی نیز از این کتاب در مونیخ منتشر شده است.نک:
Siyāsatnāma: Gedenken und Geschichten, trans. K.E.Schabinger (Munich, 1960).

۱۰. و.و.بارتولد، ترکستان‌نامه، ترجمهٔ کریم کشاورز (تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۶ش)، ج ۱، صص ۵۱۹ ـ ۵۲۱.

نخشبی دربارهٔ تاریخ جنبش قرمطیان آسیای میانه در سدهٔ ۱۰ میلادی»[۱] از ب.ن. زاخودر، که در سال ۱۹۴۰ میلادی در مسکو منتشر شده است. هدف او از این نوشته تکمیل بعضی جوانب مقالهٔ بارتولد در ارتباط با قیام محمّد نخشبی بوده است.[۲] زاخودر در ضمن پرداختن به قرمطیان خراسان شرح حال نسبتاً کاملی از احمد، محمّد و حسین فرزندان علی[۳] بر اساس نوشتهٔ خواجه نظام‌الملک به دست داده و فصل چهل و ششم (اندر بیرون آمدن قرمطیان و باطنیان در کوهستان و عراق و خراسان) از کتاب سیرالملوک (سیاست‌نامه) را بر مبنای تصحیح شارل شفر(ص ۱۸۳ - ۱۹۳) به روسی ترجمه کرده است.[۴] تحقیق دیگری در این زمینه مقالهٔ ساموئل میکلوس استرن، به نام «نخستین داعیان اسماعیلی در شمال غربی ایران و خراسان و ماوراءالنّهر»[۵] است که در سال ۱۹۶۰ منتشر شده است. استرن، گرچه این مقالهٔ را بیست سال پس از انتشار مقالهٔ زاخودر نوشته، ولی ظاهراً با مقالهٔ وی آشنا نبوده است. زاخودر دقّت بیشتری به ریشه‌های اجتماعی[۶] عصیان و ویژگی‌های تاریخی و محیط جغرافیایی آن

---

1. B. N. Zakhoder, *op.cit*, pp.96-112.

2. Zakhoder, *Ibid*, p.96

3. *Ibid*, pp.104-110.

4. *Ibid*, pp.99-104.

5. S. M. Stern, "The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania", in *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol. 23 (London, 1960), pp.56-90.

این مقاله توسط آقای دکتر فریدون بدره‌ای به فارسی ترجمه شده و در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، سال ۱۴ (۱۳۴۵ - ۱۳۴۶)، صص ۲۳ - ۷۰ منتشر گردیده است. اصل این مقاله دوباره با اندک افزوده‌هایی در آخرین کتاب استرن با عنوان مطالعاتی دربارهٔ اسماعیلیّه تجدید چاپ شده است.نگاه شود به:

S. M. Stern, *Studies in Early Ismā'īlism*, pp.189-233.

۶. دربارهٔ اندیشه‌های فلسفی نخشبی، بهترین کتابی که به تفکرات فلسفی او پرداخته، تحقیقی است دربارهٔ اسماعیلیان از دکتر فرهاد دفتری.این کتاب جامع‌ترین نوشته‌ای است

کرده است. امّا روند تاریخی در نوشتهٔ استرن بهتر است؛ زاخودر تنها به کتاب سیرالملوک خواجه نظام‌الملک اتکا کرده و استرن از منابع مهم‌تری سود جسته است. مورّخان و فِرق‌شناسان بعدی که دربارهٔ داعیان قرمطی و اسماعیلی در خراسان و ماوراءالنّهر به پژوهش پرداخته‌اند به نوشتهٔ استرن تکیه داشته‌اند.[1] پژوهش‌های او، سرانجام مفهوم و معنای مأموریت‌های ابوحاتم رازی، مروزی، نخشبی و بسیاری دیگر از چهره‌های این نسل‌های قدیمی را در آغاز روشن ساخت.[2] افزون بر نوشته‌های یاد شده، بررسی‌های انتقادی دربارهٔ شاگرد و همکیش نخشبی، یعنی ابویعقوب سجستانی به وسیلهٔ مادِلونگ[3] و پل‌واکر[4] انجام

که تاکنون در این زمینه نوشته شده است.

Farhad Dsftary, *The Ismāʿīlis...*, pp.234-249.

۱. برای اطلاع بیشتر نگاه شود به:

مصطفی غالب، أعلام الاسماعیلیّة (بیروت: دارالیقظة العربیة، ۱۹۶۴م)، صص ۳۳۶ ـ ۳۳۸؛ همو، تاریخ الدعوة الاسماعیلیّة، منذ أقدم العصور حتّى عصرنا الحاضر (بیروت: دارالأندلس، ۱۹۶۵م)، صص ۱۸۶ ـ ۱۸۷؛ حسن ابراهیم حسن، تاریخ الدولة الفاطمیه (قاهره: مکتبة النهضة المصریة ۱۹۵۸م)، صص ۴۶۹ ـ ۴۷۱؛ اسماعیل بن عبدالرسول المجدوع، فهرسة الکتب و الرسائل، تحقیق علی‌نقی منزوی (دانشگاه تهران، ۱۹۶۶م)، صص ۱۳۲، ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۵۵، ۲۵۶.

W. Ivanow, *A guide to Ismāʿīlī literature* (London, 1933), pp.35,36; id. *Ismaili literature; a bibliografical survey* (Tehran, 1963), pp.23-24.

Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litterature* (Leiden, 1937), vol.I, p.324;

Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Leiden, 1967), vol.I, pp.573-574;

Ismail K. Poonawala, *Biobibliography of Ismāʿīlī Literature*(Malibu, 1977), pp.40-43.

2. P. E. Walker, *Abu Yaʿqūb al-Sijistānī*, pp.1-5.

3. W. Madelung, "Ismāʿīlism: The old and the New Daʿwa" in ,*Religious Trends in Early Islamic Iran* (Columbia, 1988), pp.98-100.

گرفته است. اینان در پرتو اطلاعات جدید، اندیشه‌های فلسفی نخشبی را بررسی کرده‌اند.

جدیدترین پژوهشی که در باب اندیشه‌های فلسفی نخشبی نگاشته شده، مقدمهٔ ارزشمندی است که شین نوموتو[1] به زبان انگلیسی[2] بر کتاب الاصلاح ابوحاتم رازی که یکی از کهن‌ترین نمونه‌های بازمانده از نوشته‌های اسماعیلی متأثر از مکتب نوافلاطونی است،[3] نوشته شده است. نوموتو بر پایهٔ نقل و قول‌هایی[4] که ابوحاتم رازی در کتاب الاصلاح از کتاب گمشدهٔ المحصول نخشبی کرده به تحلیل اندیشه‌های او پرداخته است.

زندگی

ابوالحسن[5] محمّد بن احمدالبَزْدَوی (بزدهی) از اهل بزده از قراء نزدیک نَخْشب بود. اسفراینی[6] او را «بزدوی» خوانده است.[7] نظر لویی ماسینیون که ابوعبدالله بَزْدَعی و منسوب به بَزْدعه است بی‌مأخذ است.[8] به رغم

---

4. P. E. Walker, *Ibid*, pp. 16-18,86,95,105.

1. Shin Nomoto

۲. ابوحاتم رازی، کتاب الاصلاح، مقدّمهٔ انگلیسی صص ۱ - ۳۱؛ صص بیست - چهل و نه.

۳. همان مقدّمه، ص سی و هشت.

۴. همان مقدّمه، صص بیست و هفت به بعد.

۵. در بعضی منابع از او با نام ابوعبدالله بَزْدَعی نیز یاد شده است.
مصطفی غالب، اعلام الاسماعیلیة، ص ۳۳۶.

۶. ابی‌المظفر الاسفراینی، التبصیر فی الدّین، ص ۱۲۷.

۷. عبدالکریم سمعانی، الانساب، به کوشش عبدالله عمرالبارودی (بیروت: دارالجنان، ۱۹۸۸م)، ج ۱، ص ۳۳۹.

8. Louis Massignon, Esquisse bibliogrphie Qarmat", in *A Volume of Oriental Studies to E.G. Browne*, ed. T. W. Arnold and R. Nicolson (Amasterdam, 1922), p.332.

شهرت نخشبی، اطلاعات ما از آغاز زندگی او در خور شهرتش نیست و بخشی از زندگیش در هالهٔ ابهام پنهان است.از تاریخ تولد، دوران کودکی، جوانی و اساتید او اطلاعی در دست نیست.[1] روی هم رفته از زندگی او پیش از پیوستن به دعوت قرمطی اطلاع چندانی نداریم. بعد از ابوسعید شعرانی ریاست کیش قرمطی به حسین بن علی مروزی (مرورودی) رسید. در زمان او بود که مرکز محلیِ دعوت از نیشابور به مرورود منتقل شد.[2] حسین مرورودی در دورهٔ سلطنت امیر احمد اسماعیل (۲۹۵ ـ ۳۰۱ هجری) سالار لشگریان سامانی در سیستان بود. بعدها او در هرات ضدّ امیرنصر سامانی، پسر و جانشین احمد بن اسماعیل قیام کرد، امّا در سال ۳۰۶ هجری شکست خورد. حسین پس از آنکه مورد عفو قرار گرفت، مدّتی در دربار سامانی به سر برد.آنگاه به خراسان بازگشت، سپس به عنوان داعی کل در آنجا منصوب شد.[3] از روایتی دربارهٔ نخشبی و جانشینی او در سیاست‌نامه چنین برمی‌آید که حسین مروزی در سال‌های آخر عمر در خراسان اقامت داشت.[4] در بستر مرگ نخشبی را به جانشینی خود انتخاب و به او سفارش کرد که به ماوراءالنّهر برود و بزرگان آن دیار را به این دین درآورد.[5] نخشبی بعد از مرگ مروزی گروهی را در خراسان به کیش قرمطی درآورد و از این رو به وصیّت او عمل کرد. نخشبی بعدها ابن‌سواده[6] راکه در آن زمان از ترس اهل سنّت از ری گریخته و به خراسان

---

1. N. Nematov, "Nakhshabi", in *Encyclopediyai Sovietii Tajik* (Doshanba, 1987), vol.5. p.117.
2. I. Poonawala, "Al-Nasafi",in *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden, 1993), vol. VII, p.968.
3. F. Daftary, *Ibid*, p.122.

۴. خواجه نظام‌الملک، همان کتاب، صص ۲۶۷ ـ ۲۶۸.
۵. رشیدالدّین فضل‌الله، همان کتاب، ص ۱۲.
۶. همانجا.

رفته بود به عنوان خلیفهٔ خود در مرورود گماشت. خواجه نظام‌الملک می‌نویسد که «او یکی از جملهٔ فلاسفهٔ خراسان بود و مردی متکلّم»[۱] و در حقیقت چنین بود، زیرا نخشبی در تاریخ فلاسفهٔ اسماعیلی ـ قرمطی مقام مهمّی دارد.[۲] مبنای عقاید فلسفی نویسندگانی چون ابویعقوب سجستانی و حتّی ناصرخسرو همانا نظام فلسفی اوست.[۳] نخشبی چند تن از محارم نصر بن احمد امیر مشهور سامانی از جمله دبیر خاصّ وی ابواشعث، حاجب آیتاش و عارض ابومنصور چغانی و رییس بخارا و صاحب خراج و امیر ایلاق حسین ملک را به کیش خود درآورد و توسط آنان به دربار سامانی راه یافت و چیزی نگذشت که خود امیرنصر هم قرمطی شد.[۴] به درخواست نخشبی، امیرنصر موافقت کرد که ۱۱۹،۰۰۰ دینار[۵] به رسم دیهٔ مرگ حسین بن علی مروزی که در زندان مرده بود به خلیفهٔ فاطمی

---

۱. خواجه نظام‌الملک، همان کتاب، ص ۲۶۷.

2. S. M. Stern, "Ismā'īlīs and Qarmatians", in *L'Elaboration de l'islam*, Colloque de Strasbourg (Paris, 1961), p.107.

3. W. Madelung, "Ḳarmaṭī", in *The Encyclopaedia of Islam*, vol.IV, p.661.

۴. و. و. بارتولد، ترکستان‌نامه، ج ۱، ص ۵۲۰.
دربارهٔ تمایل امیر سامانی به کیش قرمطی نگاه شود به مقالهٔ «دربارهٔ گرایش نصر بن احمد سامانی به قرمطیان»، در چهارمین کنفرانس عملی سراسری اتّحاد شوروی دربارهٔ زبان‌شناسی ایرانی:
A.T.Tagirzhanov, "K Voprosu O Karmatstvo Nasr-a II ibn Axmeda Samani", *IV Vsesoiuzndra nauchnaia kon-perensiia po iranskoi filologii*, Tezisy dokladov, (Tashkent [TGU] , 1960), p.59;
N.Nematov, *Dowlate, Samani* (Doshanbeh, 1989), pp.139-141.
نعمان نعمت اوف کتاب دولت سامانی را نخستین بار در سال ۱۹۷۷ میلادی به زبان روسی در دوشنبه منتشر کرده است. نویسنده بعدها این اثر را در سال ۱۹۸۹ به زبان تاجیکی به چاپ رسانید. نعمت اوف در بخش مربوط به جنبش قرمطیان و ماهیت اجتماعی آن اطلاعات اندکی دربارهٔ نخشبی به دست داده است.

۵. محمّد بن اسحاق ندیم، همان کتاب، ص ۲۳۹.

بپردازد. از نتایج این رویداد یکی آن بود که نخشبی در پایتخت سامانی مقام نافذ خاصّی یافت و آشکارا به تبلیغ پرداخت. همچنین، به وسیلهٔ یکی از داعیان زیر دست خود، دعوت قرمطی را به سیستان گسترش داد.این تحولات رهبران سنّی دولت و متحدان لشکری آنان یعنی محافظان ترک‌نژاد امرای سامانی را ناخرسند ساخت.آنان توطئه‌ای درچیدند و سرانجام امیرنصر را از سلطنت خلع کردند.[۱] امّا چون امیر نوح جای پدر را گرفت دستور داد که محمّد نخشبی را دعوت کنند و میان او و فقیهان مجلس مباحثه‌ای ترتیب داد و فقیهان او را رسوا و سخنانش را رد کردند.[۲] از سوی دیگر امیر نوح روشن ساخت که نخشبی ۴۰،۰۰۰ درهم از مبلغی که به رسم دیهٔ مرگ حسین بن علی مروزی معیّن شده بود خود تصاحب کرده است.[۳] محمّد نخشبی و پیروانش در سال ۳۳۲ هجری قمری کشته شدند. این خلاصهٔ مطلبی است که خواجه نظام‌الملک نقل کرده است،[۴] او همچنین شرح جامعی نیز در باب رویداد مذکور می‌آورد که آمیخته با فلسفه است. شرح کوتاهی که ابن‌ندیم در این باره می‌آورد به کلّی با گزارش خواجه نظام‌الملک متفاوت است و شاید بیشتر درخور اعتنا است.فهرست داعیان خراسان با مرگ نخشبی به پایان می‌رسد.ابن‌ندیم و نظام‌الملک مطالب خود را از مأخذ مشترکی گرفته‌اند[5] که نویسندهٔ آن در نیمهٔ نخست سدهٔ چهارم هجری قمری می‌زیسته است.

اندیشمندی مانند نخشبی بی‌گمان نوشته‌های زیادی داشته است، امّا ابن‌ندیم تنها سه کتاب او را با نام‌های عنوان الدّین، اصول الشرع و

---

۱. ابوالقاسم کاشانی، زبدة التواریخ، ص ۲۳.
۲. و. و. بارتولد، همان کتاب، ج ۱، ص ۵۲۲.
۳. خواجه نظام‌الملک، همان کتاب، ص ۲۶۹ به بعد.
۴. الفهرست، همانجا.
5. S. M. Stern, *Studies in Early Ismā'ilism*, p.220.

الدعوة المنجیه[1] (الدعوة الناجیه[2]) یاد کرده است. کتاب المحصول،[3] المصابیح، الخطب و کتاب کیفیة کون العالم یا کون العالم[4] که دو نسخهٔ خطی آن در یک مجموعهٔ خصوصی اسماعیلی در هند یافت می‌شود، به او نسبت داده شده‌اند.[5] نخشبی ظاهراً نخستین داعی شرقی هست که آرای خود را به شکل مکتوب تبلیغ کرده است. وی در کتاب المحصول چکیدهٔ عقاید خود را اندکی پیش از استقرار خلافت فاطمیان یا در طی سال‌های نخستین حکومت عُبَیدالله نگاشت. ظاهراً نیمهٔ اوّل کتاب المحصول محتوی بر عرضهٔ نوعی نظام مابعدالطبیعی نوافلاطونی بوده که نخشبی خود وارد کیش اسماعیلی کرده بود، و بخش دوم در هفت دور نبوّت در تاریخ بشر بحث می‌کرد.[6] این کتاب را همهٔ قرمطیان به عنوان شرحی گسترده از آرای باطنی خود پذیرا شدند. کتاب المحصول به ظاهر نخستین بار کیهان‌شناسی نوافلاطونی اسماعیلی را معرّفی کرد.[7] مادلونگ این کتاب را به عنوان سند و مدرکی از جنبش قرامطه، یعنی کسانی می‌داند که از مسیر اصلی جنبش اسماعیلی حدود ۲۸۷ق/۹۰۰م پس از آنکه پیشوای آنان خود را

---

۱. محمّد بن اسحاق ندیم، همان کتاب، ص ۲۳۹.

۲. مصطفی غالب، أعلام الاسماعیلیّة، ص ۳۳۸.

۳. ایوانف بر اساس نوشتهٔ مجدوع مبنی بر اینکه کتاب المحصول نوشتهٔ شیخ الحمید است، در انتساب آن به محمّد نخشبی تردید کرده که درست نیست.

نگاه شود به: مجدوع، فهرسةُ الکتب والرسائل، ص ۲۵۵.

I. Poonawala, *Biobibliography Ismāʿīlī Litterature,* p.43.

C. Brockelmann, *Ibid,* vol.I, p.324.

F. Sezgin, *Ibid,* vol.I, p.574.

4. I. Poonawala, "Al-Nasafī", in The *Encyclopaedia of Islam,* vol. VII, p.968.

5. Wilferd Madelung, "Das Imamat in der frühen ismailischen", *Der Islam,* vol 37, pp.101-106.

6. F. Daftary, *Ibid,* p.235.

7. W. Madelung, "Ismāʿīlism: The old and the New Dawa", p.96

به جای مقام امامت اعلام کرد جدا شد.[۱] پل واکر[۲] و هاینتس هالم[۳] ترجیح دادند که نخستین ظهور مذهب نوافلاطونیِ اسماعیلی را در آن متن دنبال کنند.[۴] محبوبیتی که المحصول در میان اسماعیلیان مخالف حاصل کرد که در آن زمان چند رساله‌ای بیش در اختیار نداشتند[۵]، ابوحاتم رازی را بر آن داشت که در نقد و اصلاح محتویّات آن، کتاب الاصلاح[۶] را بنگارد.[۷] انتقاد ابوحاتم رازی از نخشبی، داعیان خراسان و ماوراءالنّهر را که کتاب المحصول نخشبی را موثق می‌دانستند سخت برانگیخت.[۸] از این‌رو ابویعقوب سجستانی کتابی به نام النصرة در دفاع از نظرات استادش در برابر حملات ابوحاتم نوشت. او در کتاب النصرة بیشتر آرای نخشبی را

---

1. W. Madelung, *Ibid*, pp.95-96.
2. P. E. Walker, *Early Philosophical Schiism: the Ismaili Neoplatonism of Abū Y'aqūb al- Sijistānī* (Cambridge, 1993).
3. H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīlīya*, p.222.

۴. ابوحاتم رازی، کتاب‌الاصلاح، مقدّمهٔ شین نوموتو، ص بیست و یک.

۵. ابوالقاسم بستی، مِنْ کشف اسرار الباطنیه، نسخهٔ خطی (کتابخانهٔ آمبروزیانای میلان) به نقل از:

H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der Ismāʿīlīya*, pp.222-224.

۶. کتاب الاصلاح شامل کاوش‌های نظری ابوحاتم رازی است که نخشبی همکیش خود را دربارهٔ موضوع‌های گوناگونی مانند جهان‌شناسی، مردم‌شناسی ونبوّت رد می‌کند.یک نهم متن کتاب دربارهٔ مطالب فلسفی است و بقیهٔ آن نوشته‌های مربوط به نبوّت را در بر دارد.این کتاب دربردارندهٔ نقل قول‌های بسیاری از کتاب المحصول نخشبی ـ که اینک در دست نیست ـ است.

ابوحاتم رازی، کتاب الاصلاح، مقدّمهٔ شین نوموتو، صص بیست، بیست و هشت.

همچنین برای مشخّصات نسخه‌های کتاب الاصلاح نگاه شود به ص چهاردهٔ مقدمهٔ دکتر محقّق بر همین کتاب.

7. F. Dafatry, *Ibid*, p.235;

H. Halm, *The Fatimid their traditions of Learning* (London, 1997), p.100.

۸. ابوحاتم رازی، همان کتاب، مقدّمهٔ شین‌نوموتو.

تأیید کرد.[1] بعدها حُمیدالدّین کرمانی در کتاب خود با نام الریاض فی‌الحکم بین الصادین صاحب‌الاصلاح و صاحب‌النصرة[2] کوشید که بین آراء ابوحاتم و ابویعقوب موافقتی ایجاد کند.[3] می‌توان این نکته را نیز ذکر کرد که حُمیدالدّین کرمانی در مباحثه‌ای که میان سه داعی اسماعیلی محمّد نخشبی، ابوحاتم رازی و ابویعقوب سجستانی واقع شده بود، داوری کرد.او این مباحثه را از دیدگاه دعوت فاطمیان بررسی و نقد کرد و جانب ابوحاتم رازی را در برابر بعضی نظرات متناقضی که محمّد نخشبی بیان کرده بود، گرفت.[4]

متأسفانه کتاب المحصول باقی نمانده است و دانسته‌های ما دربارهٔ این کتاب منحصر به منقولاتی است که در کتاب‌های الاصلاح، الریاض، مِن کشف اسرار الباطنیة[5] ابوالقاسم بستی، کتاب الشجرة[6] ابوتمّام،[7] مختصر

---

1. W. Madelung, "Ismā'īlism: The old and the New Da'wa", p.100.

۲. حمیدالدّین احمد کرمانی، کتاب الریاض، به کوشش عارف تامر (بیروت، ۱۹۶۰م)، صص ۴۹-۵۰.

۳. ابوحاتم رازی، الزینة فی الکلمات الاسلامیة العربیة، به کوشش حسین بن فضل‌اللّه الهمدانی (قاهره، ۱۹۵۷م)، الطبعة الثانیه، الجزء الاوّل، ص ۳۱.

4. Farhad Daftary, "Intellectual life among the Ismailis: An Overview", *Intellectual Traditions in Islam*, ed. F. Daftary (London: The Institute of Ismaili Studxies, 2000), pp.97-98.

۵. مِنْ کشف اسرار الباطنیة و غَوار مذهبِهِم نوشتهٔ ابوالقاسم اسماعیل بن احمد بُستی جیلی نویسندهٔ زیدی و معتزلی مذهب سده‌های چهارم و پنجم هجری.او در جوانی، مدّتی در مشرق گیلان به سر می‌برده و در آنجا پیرو مکتب فقهی الناصر الحق (متوفی ۳۰۴ هجری) شده که در آن سرزمین متداول بوده است. کتاب مِنْ کشف اسرار الباطنیة چکیدهٔ ردّیه‌ای بر مذهب اسماعیلی است که بخش‌هایی از آن به جا مانده است. این کتاب ظاهراً در حدود ۴۰۰ هجری نگاشته شده و دربرگیرندهٔ گفتارهای ارزشمندی از نوشته‌های اسماعیلی به ویژه کتاب المحصول محمّد بن احمد نخشبی است.

دست نوشت این کتاب به شمارهٔ ۴۱ درکتابخانهٔ آمبروزیانای میلان ایتالیاست.

W. Madelung, "Bosti, Abu al-Qasim", *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater

فی العقائد ابومحمّد، ضیاء الالباب علی بن الولید و الایضاح ابوفراس آمده است.[۸] ابوالقاسم بستی در ردّ عقاید اسماعیلیّه از این کتاب بسیار سود جسته است. همچنین حمیدالدّین المحلی در ردّیهٔ خود الحُسام البتّار فی الرد علی القرامطة الکفار[۹] از کتاب المحصول بهره گرفته است.[۱۰]

تاریخ داعیان قرمطی بعد از نخشبی به مشکلاتی برمی‌خورد که نخستین آنها مربوط به نقش و مقام ابویعقوب سجستانی[۱۱] می‌باشد.

از نوشتهٔ ناصرخسرو چنین برمی‌آید که ابویعقوب بلافاصله بعد از مرگ نخشبی ـ که او را خواجه شهید[۱۲] می‌نامد ـ رئیس دعوت خراسان

(London, 1990) vol. IV. pp.388-389.

6. Paul E. Walker, "An Ismāʿīlī Version of the heresiography of the Seventy-two Erring Sects", in *Mediaeval Ismaili history & Thought*, ed. Farhad Daftary (Cambridge University Press, 1996), p.167;
id, *Hamīd al-dīn al-Kirmānī, Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākim*, (London: The Institute of Ismaili Studies, 1999), pp.44, 45, 46, 57, 84, 85.

۷. به تازگی باب شیطان از کتاب الشجرهٔ ابوتمّام به اهتمام ویلفرد مادلونگ و پل واکر منتشر شده است.
W. Madelung, p. Walker, *An Ismāʿīlī Heresiography The Bāb al-Shayṭān from Abū Tammām's Kitāb al-Shajara* (Leiden: Brill, 1998).

۸. محمّد بن طاهر الحارثی در کتاب مجموع التربیة بدون ذکر کتاب المحصول مطالبی ذیل «مِنْ کلام النخشبی» از او نقل کرده است.
I. Poonawala, *Biobiliography...*, pp.42-43.

۹. محمّد بن حسن الدیلمی، بیان مذهب الباطنیة و بطلانه، ص ۴۲.

۱۰. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ این کتاب و آرای ابوحاتم رازی و یعقوب سجستانی دربارهٔ آن نگاه شود به:
F. Daftary, *Ibid*, pp.236-240.

۱۱. ابوحاتم رازی، کتاب الاصلاح، مقدمهٔ شین‌نوموتو.
Wilferd Madelung, "Abū Yaʿqūb al-Sijistānī and seven Faculties of the Intellect", in *Mediaeval Ismāʿīlī history and thought*, op.cit, p.88.

۱۲. ناصرخسرو قبادیانی، خوان‌الاخوان، به کوشش علی قویم (تهران: انتشارات کتابخانهٔ

شد. کاشانی[۱] بر این اندیشه است که پس از نخشبی، ابویعقوب داعی اسماعیلیان در سیستان گردید. از تلفیق قول ناصرخسرو با نوشتهٔ ابوالقاسم کاشانی می‌توان چنین استنباط کرد که سیستان از حیث مناطق تبلیغاتی اسماعیلیان جزو خراسان به شمار می‌آمده است.[۲] رشیدالدّین فضل‌اللّه دربارهٔ مرحلهٔ پایانی زندگی او چنین می‌گوید: پس از این عصر داعی به سیستان اسحق سَجْزِی و ملقب به خَیشفوج[۳] (پنبه دانه)[۴] بود که

بارانی، ۱۳۳۸ش)، صص ۱۳۱-۱۳۲، ۱۳۵

۱. ابوالقاسم کاشانی، همان کتاب، ص ۲۳.

۲. عباس زریاب، «ابویعقوب سجزی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی (تهران، ۱۳۷۳ش)، ج ۶، ص ۴۲۵.

3. S. M. Stern "Arabo-Persica", in *W. B. Hennig Memorial Volume,* ed. by Mary Boyce and I. Gershevitch (London, 1970) pp.415-416;
I. Poonawala, *Biobibliography...,* p.89;
Wilferd Madelung, "Abū Ya'qūb al-Sijistānī and metempsychosis", in *Iranica Varia: Papers in honor of Professor Ehsan Yarshater, Acta Iranica,* vol XVI (Leiden, 1990), p.131;
Paul E. Walker, *Early Philosophical shiism: The Ismaili Neoplationism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī* (Cambridge, 1993).

۴. زبیدی در تاج العروس، واژهٔ خَیْسَفوج را حَبّ القُطْن (پنبه دانه) و نیز به معنی چوب پوسیده آورده است، همچنین می‌افزاید که این نام مردی است. در کتاب الصیدنه نیز این واژه حَبّ‌القُطْن آمده است. ابومنصور بغدادی در الفَرْق او را بندانه خوانده که مسلماً تحریفی از پنبه‌دانه است و از این نکته برمی‌آید که او را خیسفوج و هم پنبه‌دانه می‌خوانده‌اند که لقبی بوده است از جانب دشمنان او از روی استهزا و استخفاف که وجه آن روشن نیست. شاید او را به جهت ضعف و لاغری خیسفوج خوانده‌اند، به معنی چوب پوسیده که در نوشتهٔ زبیدی آمده است و چون این معنی بر بیشتر اشخاص پوشیده بوده است، آن را در معنی اشهر آنکه پنبه‌دانه است به کار برده‌اند. به گمان ایوانف، بندانهٔ مذکور در کتاب ابومنصور بغدادی باید بندانی باشد که منسوب است به بندان، ناحیه‌ای در شمال سیستان، امّا این توجیه او موردی ندارد.

ابومنصور عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، به کوشش محمّد زاهد کوثری (قاهره، ۱۹۴۸م)، ص ۱۷۰؛ ابوریحان بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، به کوشش عباس زریاب

به دست امیرخلف بن احمد سجزی امیر صفاری، کشته شد[۱]. به این ترتیب ابویعقوب ظاهراً در نیمهٔ دوم سدهٔ چهارم هجری قمری در سیستان بوده[۲] و به دستور حکمران آنجا کشته شده است. بر اساس نوشتهٔ ناصرخسرو، دعوت خراسان توسط مسعود پسر نخشبی ملقب به دهقان[۳] و داعیان دیگر از سر گرفته شد.[۴] این سخن را ردّیهٔ ابوالقاسم بُستی که نام یکی از داعیان تابع پسر نخشبی را ذکر کرده است تأیید می‌کند. بُستی می‌نویسد: ابومحمّد مرادی نیشابوری یکی از اعاظم دُعات آنان به مثابهٔ جناح مسعود، پسر نخشبی بود، یاد می‌کند. سرانجام ابوالقاسم کاشانی از یکی از داعیان خراسان به نام ابومحمّد المؤدب[۵] یاد می‌کند، ولی هیچ اطلاعی دربارهٔ او نمی‌دهد.

با کشته شدن نخشبی پراکندگی در قرمطیان پدید آمد. محمّد نخشبی برخلاف دیگر رهبران قرمطی در عراق، بحرین، یمن و شام که داعیان آنان می‌کوشیدند تا پشتیبانی تودهٔ مردم را به دست آورند و پس از قرمطی کردن مردم، آنان را ضدّ حکومت وقت بشورانند، سران دعوت در ری و خراسان و ماوراءالنّهر بر آن بودند تا امراء و بزرگان را به کیش خود فراخوانند.[۶] به نظر می‌رسد که چون داعیان از سیاست خود در جلب

(تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰ش)، ص ۲۴۱؛ محمّد مرتضی زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، به‌کوشش مصطفی حجازی و عبدالستار احمد فراج (کویت، ۱۹۶۹م) ج ۵، ص ۵۲۵؛ عباس زریاب، همان مقاله، ص ۴۲۴؛

W. Ivanow, *Ismaili Literature* (Tehran, 1963), p.27.

۱. رشیدالدّین فضل‌الله همدانی، همان کتاب، ص ۱۲.

۲. ابی‌المظفر الاسفراینی، التبصیر فی الدّین، ص ۱۲۷.

3. S. M. Stern, "Abu al-Qāsim al-Busti and his refutaion of Ismā'īlīsm", p.23.

4. F. Daftary, *Ibid*, pp.235-236.

۵. ابوالقاسم‌کاشانی، همان کتاب، ص ۲۳.

۶. س.م.استرن، «اوّلین ظهور اسماعیلیّه در ایران»، ترجمهٔ سیّد حسین نصر، مجلهٔ دانشگاه ادبیات، سال ۹، شمارهٔ ۱ (تهران، ۱۳۴۰ش)، ص ۱۲.

پیروان بسیار، از عامه طرفی نبستند، سیاست و روش دیگری اتخاذ کردند؛ ولی با مرور زمان سیاست جدید نیز، با آنکه در آغاز موفقیت‌آمیز بود و عدّه‌ای از امرای بزرگ به این کیش درآمدند، با شکست مواجه شد. هر چند دعوت قرمطیان در شمال غربی ایران و در خراسان و ماوراءالنّهر از نظر سیاسی به شکست انجامید، امّا از نظر فکری به موفقیّتهای پایداری نائل آمد.[1] بعضی از سران جنبش مانند ابوحاتم رازی، محمّد نخشبی و ابویعقوب سجستانی در شمار مهم‌ترین نویسندگان جنبش اسماعیلی ـ قرمطی محسوب می‌شوند.

1. S. M. Stern, *Studies in Early Ismāʿīlism*, p.223.

ابوالحسین شهید؛ حکیم شاعران بلخ

محمّد کریمی زنجانی اصل

در نخستین سده‌های اسلامی، بلخ[1] همچون دایه‌ای مهربان، زبان دری[2]

---

۱. دربارهٔ بلخ در نخستین سده‌های اسلامی، برای نمونه بنگرید به: واعظ بلخی، فضائل بلخ، ترجمهٔ محمّد بن محمّد حسین بلخی، به کوشش عبدالحیّ حبیبی، تهران، ۱۳۵۰ش، تعلیقات مصحّح، صص ۴۰۵ - ۴۴۲؛ و.و. بارتولد، ترکستان‌نامه، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۶۶ش، ج ۱، صص ۱۹۲ - ۱۹۹؛ آزرمیدخت مشایخ فریدنی، بلخ: کهن‌ترین شهر ایرانی آسیای مرکزی در قرون نخستین اسلامی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ الهامهٔ مفتاح، جغرافیای تاریخی بلخ و جیحون و مضافات بلخ، تهران، ۱۳۷۶ش، صص ۶۹ به بعد؛
A. Mukhtarow, *Balk in the Late Middle Ages*, New York. 1993; C. E. Bosworth, "Balk", *Encyclopaedia Iranica*, ed. by Ehsan Yarshater, vol.3, 1987, pp.588-591.

۲. ابن‌مقفع بنا به گفتهٔ ابن‌ندیم، زبان دری را مختص شهرنشینان و دربار شاهان می‌دانسته است و آورده که «از میان زبان‌های اهل خراسان و مشرق، زبان مردم بلخ در آن بیشتر بود» (الفهرست، ترجمهٔ م. رضا تجدّد، تهران، ۱۳۴۳ش، ص ۲۲).

مقدسی هم در احسن التقاسیم در باب جایگاه زبان دری در بلخ این‌گونه آورده است:

> زبان بلخیان، زبان دری است، و این زبان و همانند آن را از آن روی دری نامند که زبانی بود که بدان نوشتهٔ شاهان می‌نوشتند و اشتقاق آن از در است به معنی باب و زبانی که در دربار به آن سخن گویند... زبان مردم بلخ شیرین‌ترین زبان‌هاست.

را در آغوش خود پروراند. آن هم در اوضاعی که عرب پس از اتمام دورهٔ اوّل فتوحات،[1] سلطه‌اش را بر ممالکی که جهان اسلامی می‌خواند، گستراند و تا بدانجا پیش رفت که در صدد دگرگونی و حتّی نابودی قومیّت و هویّت فرهنگی ملّت‌های تحت سلطه‌اش برآمد؛ با پیاده کردن برخی سیاست‌ها، و از جمله با اسکان قبایل عرب در نواحی فتح شده و با وصلت‌های اجباری، در ناهمگونی نژاد این سرزمین‌ها و عرب‌نما کردن آنها کوشید[2] و در پی تخریب نهادهای زبانی آنان برآمد.

(ابوعبدالله محمّد بن احمد مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمهٔ علی نقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ش، ج ۲، ص ۴۸۹).

از روایات نقل شدهٔ ابن‌مقفع و مقدسی، برمی‌آید که زبان دری رایج در بلخ همان زبان فارسی بوده است. از جمله منابعی که بر درستی این مطلب صحه می‌گذارند، عبارتند از: ترجمهٔ تفسیر طبری از عهد منصور بن نوح سامانی و دانشنامهٔ علایی ابن‌سینا [نک: ترجمهٔ تفسیر طبری، به کوشش حبیب یغمائی، تهران، ۱۳۳۹ش، ج ۱، ص ۵؛ ابن‌سینا، دانشنامهٔ علایی (بخش منطق)، به کوشش محمّد معین، تهران، ۱۳۵۳ش، ص ۲].

۱. از برخی منابع چنین برمی‌آید که فتح نواحی شرقی ایران برخلاف ظواهر امر به راحتی انجام نپذیرفته است؛ چه، ساکنان این نواحی بر استقامت خود نسبت به سلطهٔ عرب می‌کوشیدند و بر آن اصرار می‌ورزیدند. در این زمینه به ویژه نوشته‌های دوست گرانمایه‌اَم جناب دکتر تورج دریایی راهنمای من بوده است؛ از جمله مقالهٔ «خاندان ساسان در تبعید» که به لطف او قبل از انتشار از آن استفاده کرده‌ام.

۲. جاحظ در رسالهٔ مناقب الترک (رسائل الجاحظ [الرسائل السیاسیة]، به‌کوشش علی ابوملحم، بیروت، ۱۹۹۵م، صص ۴۷۶ به بعد) اشاره دارد به تلاش تازیان در همگونی با ساکنان بومی خراسان و خوارزم. در تأیید این سخن می‌توان به این پژوهش‌ها رجوع کرد:
Reubin Levy, "Persia and the Arabs", *The Legacy of Persia*, ed. by A. J. Arberry, Oxford, 1953, p.74; Elton Daniel, "Arab Settlements in Iran", *Encyclopaedia Iranica*, ed. by Ehsan Yarshater, vol.2, New York, 1987, pp.213-214; Moshe Sharon, *Black Banners from the East*, Leiden, 1983, p.67.

در برخی پژوهش‌های اخیر نیز، پیامد استقرار ناپایدار تازیان در خراسان مورد بررسی قرار گرفته است:

M. A. Shaban, *The ʿAbbāsid Revolution*, London & New York, 1979; Parvaneh Pourshariati, "Local histories of Khurāsān and the pattern of Arab settlement",

با این حال، به رغم تلاش‌های فراوان اعراب، فرهنگ سلطه‌جوی آنها در تقابل با فرهنگ ریشه‌دار ایرانی ـ با قابلیّت انعطاف و مقاومت خویشتن‌دارانه‌اش ـ، برخلاف ممالک دیگر به موفقیت تازیان در به زانو در آوردن ایرانیان و محو هویّت فرهنگی‌شان نینجامید؛ خاصّه در خطهٔ خراسان و ماوراءالنّهر که مردمانش هیچگاه زبان عربی را با جان و دل پذیرا نشدند؛ و به تعبیر درست یکی از محقّقان معاصر، در این خطه:

> نه فتوحات اعراب توانست زبان دیرین را ریشه‌کن کند، و نه نفوذ موازین و اشکال جدید کشورداری و حیات اجتماعی و نه اسلام پذیرفتن مردم. عامّهٔ مردم ایران و آسیای مرکزی نه تنها زبان گرامی مادری خویش را حفظ کردند، بلکه روایات باستانی و فرهنگ شفاهی عامّه را نیز چون مردم دیده محفوظ داشتند.[1]

استمرار تقابل فرهنگ ایرانی و فرهنگ تازیان با تأسیس حکومت سامانیان در نیمهٔ دوم سدهٔ سوم هجری به سود ایرانیان پایان پذیرفت. در

Studia Iranica, vol.27, 1998, pp.41-81; S .S. Agha, "The Arab Population in Hurāsān during the Umayyad Period", *Arabica*, Tome XLVI, Fasc.2, 1999, pp.211-229; Elton L. Daniel, *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule 747-820*, Chicago, 1979, pp.125-188;

و ترجمهٔ فارسی همین اثر: التون. ل. دنیل، تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در زمان حکومت عبّاسیان، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۶۷ش، به ویژه صص ۱۳۵ ـ ۲۰۵؛ آندره برتلس، ناصر خسرو و اسماعیلیان، ترجمهٔ یحیی آرین‌پور، تهران، ۱۳۴۶ش، ص ۸۷؛ فاروق عمر، بحوث فی تاریخ العبّاسی، بیروت، ۱۹۷۷م، ص ۱۷۸؛

R. N. Frye, *The Golden age of Persia, The Arab in the East, London, 1975, pp.126-149;*

و ترجمهٔ فارسی همین اثر: ریچارد فرای، عصر زرّین فرهنگ ایران، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۸ش، صص ۱۴۲ ـ ۱۶۵.

۱. الهامهٔ مفتاح، جغرافیای تاریخی بلخ و جیحون و مضافات بلخ، پیشین، صص ۲۱۴ ـ ۲۱۵.

واقع با پیدایش دولت سامانیان در شرق و حضور آل‌بویه در نواحی بغداد و مرکز ایران، از یکپارچگی قدرت خلافت عبّاسی کاسته شد و شایان ذکر است که در این میان، اگر آل‌بویه همچنان بر عرب‌زبانی خود باقی ماندند، امّا سامانیان به فارسی‌گرایی اهتمام ورزیدند.

افزون بر این، شکوفایی اقتصادی در ماوراءالنّهر آن زمان[1] بستری شد برای گسترش زبان و فرهنگ ایرانی و التفات خاصّ دربار سامانیان به زبان فارسی نیز گسترش آن را مضاعف نمود؛ و زمینه را برای ظهور شاعرانی همچون ابوطیب محمّد بن حاتم مصعبی[2] و ابوعبدالله جعفر رودکی[3] (م

---

۱. در این زمینه، برای نمونه بنگرید به: نزیرجان تورسان‌زاد، «شهرهای ماوراءالنّهر در دوران سامانیان»، خراسان پژوهی، سال اوّل، شماره دوم، مشهد، پاییز و زمستان، ۱۳۷۷، صص ۱۴۳ ـ ۱۶۸؛ محمّدرضا ناجی، تاریخ و تمدّن اسلامی در قلمرو سامانیان، تهران، ۱۳۷۸، صص ۶۵۹ به بعد.
گفتنی است که مؤلّف ناشناختهٔ حدود العالم (نگاشته به سال ۳۷۲ ق، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ص ۹۹) هم از بلخ به عنوان مرکز تجارت با هندوستان یاد می‌کند. نیز نک:
C. E. Bosworth, "Balk", *Encyclopaedia Iranica*", ed. by E. Yarshater, op.cit, p. 589

۲. ابوطیّب محمّد بن حاتم مصعبی، وزیر و شاعر اسماعیلی مذهب عهد سامانی در دوران نصر بن احمد است که به واسطهٔ تاریخ بیهقی (به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۷۵ش، ص ۱۲۷) می‌دانیم که او را همچون بلعمی «یگانهٔ روزگار در همهٔ ادوات فضل» می‌دانسته‌اند. برای احوال او نک: ابومنصور ثعالبی، یتیمة الدهر فی محاسن اهل العصر، به کوشش محمّد محیی‌الدّین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۴۷م، ج ۴، ص ۷۹؛ ابوسعید گردیزی، زین‌الاخبار، به کوشش محمّد قزوینی، تهران، ۱۳۷۵ش، ص ۲۴؛ محمّد بن محمّد عوفی، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۶م (افست تهران، ۱۳۶۱ش)، ج ۲، ص ۱۷؛ احمد بن علی منینی دمشقی، شرح الیمینی المسمّی بالفتح الوهبی علی تاریخ ابی نصر العتبی، قاهره، ۱۲۸۶ق، ج ۲، ص ۶۲؛ سعید نفیسی، محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، تهران، ۱۳۳۶ش، ج ۱، ص ۴۹۴؛ محمّد قزوینی، یادداشت‌ها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۷، صص ۲۶۳ ـ ۲۶۵.
البتّه در منابعی مانند تاریخ بیهقی (صص ۴۸۱ ـ ۴۸۳) و ترجمان البلاغة محمّد بن عمر رادویانی (به کوشش احمد آتش، افست تهران، ۱۳۶۲ش، ص ۷) برخی ابیات سرودهٔ

۳۲۹ق) مهیا ساخت؛ هر چند که در این میانه شهید بلخی از لونی دیگر بود.

ابوالحسین شهید بن حسین بلخی (م ۳۲۵ق)، فیلسوف، ادیب و شاعر نامدار ایرانی در روزگار نصر بن احمد است. پدرش اهل جهودانک، از روستاهای بلخ بود.[۴] شهید در بلخ زاده شد، امّا از تاریخ تولّد وی اطلاعی در دست نیست. او را علی[۵] و سهیل[۶] هم نامیده‌اند، همچنان که در ذکر کنیه‌اش در منابع مختلف، آراء متفاوتی وجود دارد. برخی او را ابوالحسین[۷] و عدّه‌ای مانند ابن‌ندیم، وی را ابوالحسن خوانده‌اند.[۸]

منابع موجود، دربارهٔ کودکی و جوانی وی مطلبی را متذکر نمی‌شوند؛ هرچند که از اشعار فرّخی سیستانی و از سخن یاقوت حموی برمی‌آید که به خطاطی و ورّاقی هم شهرت داشته[۹] و بساکه از این راه معیشت خویش

مصعبی نیز نقل شده است. برای آنچه از اشعار او بازمانده نک: محمّد دبیر سیاقی، گنج بازیافته، تهران، ۱۳۳۴ش، ص ۶ (بخش ابوطیّب مصعبی و اشعار او)؛ ژیلبر لازار، اشعار پراکندهٔ قدیم‌ترین شعرای فارسی زبان از حنظلهٔ بادغیسی تا دقیقی، تهران، ۱۳۴۲ش، ج ۲، صص ۴۸ - ۴۹.

۳. دربارهٔ احوال رودکی، برای نمونه نک: سعید نفیسی، محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، پیشین؛ ذبیح‌اللّه صفا، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۳۲ش، ج ۱، صص ۳۷۱-۳۷۸؛ جواد هروی، تاریخ سامانیان (عصر طلایی ایران بعد از اسلام)، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۳۰۰-۳۰۹.

۴. یاقوت حموی، معجم البلدان، بیروت، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۴.

۵. ابن‌ندیم، الفهرست، ترجمهٔ م. رضا تجدّد، پیشین، صص ۵۳۳-۵۳۴ (در نقل ردّیهٔ رازی بر معادشناخت شهید).

۶. ابن ابی اصیبعة، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، به کوشش نزار رضا، بیروت، ۱۹۶۵م، ص ۴۲۶ (در نقل ردّیهٔ رازی بر معادشناخت شهید).

۷. از آن جمله‌اند: یاقوت حموی، معجم البلدان، پیشین، ج ۲، ص ۱۹۴؛ صلاح الدّین صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۱۶، به کوشش وداد قاضی، بیروت، ۱۹۹۱م، ص ۱۹۷.

۸. ابن‌ندیم، الفهرست، ترجمهٔ م. رضا تجدّد، پیشین، ص ۵۳۱.

۹. فرّخی سیستانی دربارهٔ خط شهید آورده است:

خط نویسد که بنشناسد از خط شهید　　　شعر گوید که بنشناسد از شعر جریر

را فراهم می‌کرده است.[۱] همچنین، می‌دانیم که به دربار چغانیان، از امرای ایرانگرای غرب ماوراءالنّهر،[۲] رفت و آمدهایی داشته است. آورده‌اند هنگامی که به دربار امیر احمد چغانی رفت، برای ابوزید بلخی، نامه‌ای به رشتهٔ تحریر در آورد، امّا جوابی دریافت نکرد. پس شهید با سرودن دو بیت زیر، او را ملامت نمود:[۳]

امنی النفس منک جواب کتبی واقطعها لتسکن وهی تابی
اذا ما قلت سوف یجیب قالت اذا رد المنیری الجرابا[۴]

ابیات مذکور، بر مهارت وی در فن سخن‌وری و شعر عربی دلالت می‌کنند.[۵] در عین حال، ماجرای تحریرنامهٔ یاد شده، با توجّه به گرایشات

برای سخن یاقوت حموی نیز نک: معجم الادباء، قاهره، ۱۳۵۵ق، ج ۳، ص ۶۸.

۱. صلاح‌الدّین صفدی، الوافی بالوفیات، پیشین، ج ۱۶، ص ۱۹۷.
سخن او در این باره چنین است:
و کان صحیح الخطّ، مستظهراً فیما یکتبه، حتّی انه إذا اشتبهت علیه کلمة تتبعها فی کثیر من النّسخ و الکتب، و یعلّم علی تلک الکلمة علاماتٍ یشهرها به، و قلما وقع شیء من خطه الا بولغ فی ثمنه. و کان مع جلالة علمه شکس الاخلاق، محروماً من سعه الأرزاق و کان یرتزق بالوراقة.

۲. دربارهٔ چغانیان، برای نمونه نک: جواد هروی، تاریخ سامانیان، پیشین، صص ۳۵۳ ـ ۳۷۰؛
C. E. Bosworth, "The Ruler of Chaghanian in Early Islamic Times", *Iran*, vol.XIX, 1981, pp.1-21.

۳. یاقوت حموی، معجم الادباء، پیشین، ج ۳، ص ۸۰.

۴. به نوشتهٔ زنده‌یاد ذبیح‌اللّه صفا، جراب به معنی انبان است:
داستان آن است که ابوزید احمد بن سهل در اوایل زندگی که تهیدست بود از ابوعلی المنیری گندم خواست و او موافقت کرد بدان شرط که انبان بفرستد و ببرد، ابوزید انبانی فرستاد لیکن منیری آنها را نزد خود نگاه داشت و بازنفرستاد.
تاریخ ادبیات در ایران، پیشین، ج ۱، ص ۳۵۷، پی‌نوشت ۱.

۵. ثعالبی نیز در یتیمة الدهر (پیشین، ج ۴، ص ۲۱)، ضمن شرح حال محمّد بن موسی حدادی بلخی، متذکر می‌شود که چهار شخصیّت برجسته از بلخ برخاستند: ابوالقاسم کعبی بلخی در علم کلام، ابوزید بلخی در فنّ بلاغت و تألیف، شهید بلخی در شعر فارسی، و محمّد بن موسی در شعر عربی.

فلسفی ابوزید بلخی[۱] و ارتباط او با شهید، از ابوالحسین چهره‌ای فلسفی برمی‌تواند نمود؛ به ویژه که می‌دانیم ابوسهل احمد بن عبیداللّه بن احمد، کتابی واحد در اخبار ابوزید و شهید داشته که مورد استفادهٔ یاقوت حموی در معجم الادبا نیز بوده است.[۲]

افزون بر ابوزید، شهید با محمّد بن زکریای رازی هم در ارتباط بوده است و اکنون دربارهٔ مناظرات میان آن دو در باب برخی مسائل فلسفی آگاهیم. چنان که ابن‌ندیم و ابوریحان بیرونی و ابن ابی اصیبعة، با اندکی اختلاف، از دو ردّیهٔ رازی بر شهید، چنین نام برده‌اند: ۱) فیما جری بینه و بین شهید البلخی فی اللّذة؛[۳] ۲) الرّد علی شهید فی لغز المعاد.[۴]

بیرونی پس از یادکردِ این دو نام، دربارهٔ متن مناظرات رازی و شهید، اطلاعی در اختیار ما قرار نمی‌دهد. امّا ابن‌ندیم با ذکر عنوان کتاب علی سهیل البلخی فی تثبیت المعاد، تلاش ابن‌زکریای رازی در اثبات معاد را متذکر می‌شود،[۵] و در یک منبع متأخرتر، ابن ابی اصیبعة با نام بردن از این اثر به کتاب الی علیّ بن شهید البلخی فی تثبیت المعاد، به این مطلب اشاره می‌کند که رازی درصدد نقد رأی شهید در ابطال معاد برآمده و سعی بر اثبات آن داشته است.[۶] سخن وی از جهاتی تأمّل برانگیز است. چرا که از یک سو، برخی منابع مانند رسالة الحیاة ابوحیان توحیدی و نکت الهمیان صلاح‌الدّین صفدی، ابطال معاد را به محمّد بن زکریای رازی نسبت داده‌اند[۷] و از

---

۱. دربارهٔ این فیلسوف و جغرافیدان و منجّم ایرانی نک: صمد موحد، «ابوزید بلخی»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۲ش، ج ۵، صص ۵۰۲-۵۰۵.

۲. یاقوت حموی، معجم الادباء، پیشین، ج ۳، ص ۶۸.

۳. ابوریحان بیرونی، فهرست کتاب‌های رازی و نام‌های کتاب‌های بیرونی، ترجمه و تحقیق مهدی محقّق، تهران، ۱۳۷۱ش، ص ۱۰.

۴. همان، ص ۱۵.

۵. ابن‌ندیم، الفهرست، ترجمهٔ م. رضا تجدّد، پیشین، ص ۵۳۴.

۶. ابن ابی اصیبعة، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، پیشین، ص ۴۲۶.

۷. ابوحیان توحیدی، «رسالة الحیاة»، ثلاث رسائل ابوحیان توحیدی، دمشق، ۱۹۵۱م، ص ۷۹؛

سوی دیگر، کنکاش در اشعار شهید، از اعتقاد وی به معاد حکایت می‌کند؛ از آن جمله‌اند این ابیات:[۱]

همه دیانت و دین ورز و نیک‌رایی کن
که سوی خلد برین باشدت گذرنامه

...

شنیده‌ام که بهشت آن کسی تواند یافت
که آرزو برساند به آرزومندی

شایان توجّه است که شهید، بخش عمده‌ای از عمر خود را در دربار نصر بن احمد سامانی، امیر اسماعیلی‌گرا (حک ۳۰۱ - ۳۳۱ق) می‌زیسته[۲] و در مدح او و ابوعبدالله جیهانی وزیر اشعاری سروده بوده است.[۳] همچنین، با جعفر بن محمّد رودکی، شاعر اسماعیلی مذهب[۴] هم ارتباط

صلاح‌الدّین صفدی، نکت الهمیان فی نکت العمیان، قاهره، ۱۹۱۰م، ص ۲۴۹.

۱. ژیلبرلازار، اشعار پراکندهٔ قدیم‌ترین شعرای فارسی زبان از حنظلهٔ بادغیسی تا دقیقی، پیشین، صص ۳۴، ۳۵.

۲. دربارهٔ فعالیّت اسماعیلیان در عصر نصر بن احمد، برای نمونه نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، اشراق هند و ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی، تهران، ۱۳۸۲ش، صص ۱۶۶ - ۱۷۰؛ S. M. Stern, "The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and Khurāsān and Transoxania", *BSOAS*, vol.XXIII, 1960, pp.56-90; و ترجمهٔ فارسی همین اثر: ساموئل. م. اشترن، «نخستین داعیان اسماعیلی در شمال غربی ایران و خراسان و ماوراءالنّهر»، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، سال چهاردهم، شمارهٔ اوّل، تهران، ۱۳۴۵ش، صص ۳۲ - ۶۹؛ Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs: their history and doctrines*, Cambridge, 1995, pp.121-123.

۳. علیّ بن جولوغ فرّخی سیستانی، دیوان فرّخی سیستانی، به کوشش محمّد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۱۵.

4. J. Rypka et al, *History of Iranian Literature*, trans. by P.van Popta-Hope, ed. by K. Jahn, Dordrecht, 1968, p.144.

با کنکاش در شعر شاعرانی همچون معروفی بلخی، کسایی مروزی و عنصری می‌توان از احتمال گرایش رودکی به اسماعیلیّه سخن گفت (برای نمونه نک: ژیلبر لازار، اشعار پراکندهٔ

دوستانه‌ای داشته و در مدح او چنین سروده است:[1]

به سخن ماند شعر شعرا رودکی را سخنش تلو نباست
شاعران را خه و احسنت مدیح رودکی را خه و احسنت هجاست

ژرفای رابطهٔ میان رودکی و شهید تا بدانجاست که رودکی در مرثیهٔ وی چنین می‌سراید:[2]

کاروان شهید رفت از پیش وان ما رفته گیر و می‌اندیش
از شمار دو چشم یک تن کم وز شمار خرد هزاران بیش

افزون بر این، در اشعار شاعرانی همچون منوچهری و فرّخی سیستانی و خاقانی نیز شاهدیم که نام شهید و رودکی را همپایه قرار داده‌اند.[3]

قدیم‌ترین شعرای فارسی زبان از حنظلهٔ بادغیسی تا دقیقی، پیشین، ج ۲، ص ۱۳۶، بیت ۳۶).
«اکنون می‌دانیم که در جریان نبش قبر رودکی در تاجیکستان، در حلقه‌های استخوانی چشم‌هایش، آثار سوختگی و در برخی استخوان‌های دیگرش نشانه‌های شکستگی دیده شده است. این مشاهدات به پرسش دامن زده‌اند که آیا او را در اواخر عمر و در جریان کودتای ضدّ اسماعیلی نوح بن نصر، شکنجه داده و با میل زدن به چشم‌هایش کورکرده‌اند؟ به ویژه که منینی هم در شرح تاریخ یمینی از میل کشیدن بر چشمان رودکی در اواخر عمرش یاد می‌کند (نک: سعید نفیسی، "چند نکتهٔ تازه دربارهٔ رودکی"، مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، سال ششم، شمارهٔ ۳ ـ ۴، تهران، ۱۳۳۸ش، صص ۲۱ ـ ۳۹)» [به نقل از: محمّد کریمی زنجانی اصل، اشراق هند و ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی، پیشین، صص ۱۷۵ ـ ۱۷۶، پی‌نوشت ۲].
برای نظری مخالف با این رأی نک: عبدالرّحمان طاهر جانف، «دربارهٔ کوری رودکی»، ترجمهٔ میرزا ملا احمد، نامهٔ پارسی، سال هفتم، شمارهٔ سوم، تهران، پاییز ۱۳۸۱ش، صص ۵۱ ـ ۸۳.

۱. ژیلبر لازار، اشعار پراکندهٔ قدیم‌ترین شعرای فارسی زبان، پیشین، ص ۲۵.
۲. ابوعبداللّه جعفر بن محمّد رودکی، دیوان شعر رودکی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۷۸ش، ص ۳۰.
۳. فرّخی سیستانی در این زمینه می‌سراید:

شاعرانت چو رودکی و شهید مطربانت چو سرکش و سرکب

منوچهری نیز آورده است:

ازحکیمان خراسان، کوشهید و رودکی بوشکور بلخی و بوالفتح بستی هکذا

و سرانجام خاقانی هم آورده است:

از سوی دیگر، می‌دانیم که محمّد بن زکریای رازی با ابوحاتم رازی اسماعیلی هم مناظره داشته[1] و به طور کلّی با گرایش‌های معطوف به خوانش فلسفی دین، در ستیز بوده است. پس می‌توان گفت که ردّ معادْ شناختِ شهید از طرف ابن‌زکریای رازی از مخالفت وی با اسماعیلیّه برخواسته بوده است؛ و بساکه از قائل بودن شهید به معاد روحانی نشأت گرفته باشد.

آنچه برگمان ما در این زمینه می‌افزاید، برخورد اسماعیلیِ شهید با مسئلهٔ لذّت است. او همچون ابویعقوب سجستانی داعی برجستهٔ اسماعیلیّهٔ ایران سده چهارم هجری، لذّت را منحصر به نفس می‌داند.[2] اکنون برخلاف مسئلهٔ معاد، از نقل بخشی از نظرات شهید در باب لذّت در صوان الحکمة ابوسلیمان منطقی سجستانی آگاهیم؛ آن هم ازکتابی از شهید با نام تفضیل لذّات النفس علی لذّات البدن هی إذا حصلت آلام.

توجّه به درونمایهٔ قطعهٔ نوشته شده ازکتاب تفضیل لذّات النفس شهید در صوان الحکمة، ما را به این باور می‌رساند که او در حکمت خویش، بر رأی اسماعیلیّه بوده است. از آنجاکه تاریخ تألیف کتاب تفضیل لذّات النفس هم‌عصر آثار ابویعقوب سجستانی جلوه می‌نماید[3] و قطعهٔ یاد شده، تنها بخش باقیمانده از آثار منثور شهید است،[4] نقل آن خالی از فایده نخواهد

گرچه پر است پیش از این در عرب و عجم روان
شعر شهید و رودکی نظم لبید و بحتری

۱. گزارش این مناظره را ابوحاتم رازی در کتاب اعلام النبوّة (به کوشش غلامرضا اعوانی و صلاح الصاوی، تهران، ۱۳۵۶ش) به دست داده است.

۲. برای نظر سجستانی در این زمینه نک: ابویعقوب سجستانی، «کتاب الینابیع»، ایران و یمن (سه رسالهٔ اسماعیلی)، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۰ش، صص ۶۶-۶۹.

۳. با توجّه به تصریح کتاب الافتخار ابویعقوب سجستانی (به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۸۰م، مقدّمهٔ مصحّح، ص ۱۱) از حضور وی در سال‌های ۳۲۰ تا ۳۲۲ هجری در مکه و بغداد آگاهیم. این در حالی است که در آن سال‌ها نسفی در دربار سامانیان مشغول فعالیّت بوده است و می‌دانیم که شهید نیز در همان هنگام با این دربار ارتباط داشته است.

۴. ابن‌ندیم هم شهید را دارای تألیفاتی دانسته است؛ هرچند که از آنها یاد نمی‌کند: الفهرست،

بود:

أحد الفضائل التی یفضل بها لذات الأنفس علی لذات الأبدان: الدوام و الاتصال. و ذلک أن لذة النفس بما تقتنیه من سرور بوجود مطلوبها من الحکمة و العلم، و بتقین یفضلها علی غیرها دائمة متصلة لا نفاد لها و لا انقطاع. و أما لذة البدن بوجود القوة الحساسة محسوسها فمنقضیة زائلة سریعة التبدل و الاستحالة. و الثانی: الانتهاء و وجود الغایة. فإن النفس کلما تحرکت فی وجود مطلوب لها فأدرکته مرةً انقضی سعیها و تمّ فعلها و فرغت من شغلها. و أما البدن فکلما انقضی وطره من محسوس له یلتذّ به بعلل بما نال من اللذة و عادت الحاجة إلی ما کانت. فالحرکة دائمة، و الحاجة إلی أبد الأزمنة. و الانتهاء إلی غایة تکفی و تغنی عن ذلک الشیء بعینه معدوم. و الثالث: القوة و الازدیاد، فإن النفس کلّما استفادت فضیله من فضائلها و اقتفت لذّة من لذاتها، قویت به علی نیل مثلها و الازیاد بما هوأفضل منها. فأمّا البدن فإنّه کلما نال محسوسه الملتذّ به أکثر، کانت قوّته علی نیل مثله و ما هو أفضل منه فی جنسه أضعف. و الرابع: التمام، فإن النفس کلما تزیدت فی فضائلها و قنیتها صارت إلی تمام طبع الإنسانیة. فأمّا البدن فإنه کلما ازداد استهتاراً باللذات المحسوسة، و انهماکاً فیها، زادت لذته بالقوة البهیمیة التی فی الإنسان و بعدته من تمام طبعه و شرائط انسانیته[1] (= نخستین فضیلت لذّات نفسانی بر لذّات

ترجمهٔ م. رضا تجدّد، پیشین، ص ۵۳۱.

۱. ابوسلیمان سجستانی، صوان الحکمة، به کوشش د.م. دنلوپ، پاریس ـ نیویورک، ۱۹۷۹م، ص ۱۲۷.

تصحیح دیگری از این کتاب در دست است که غلط‌های فراوانی در آن راه یافته و اعتبار چندانی ندارد: ابوسلیمان سجستانی، صوان الحکمة، به کوشش عبدالرّحمن بدوی، تهران،

جسمانی دوام و اتصال آنها است. زیرا لذّت نفس در نتیجهٔ مسرّتی که او با وجود مطلوب خود مانند حکمت و علم به دست می‌آورد و به سبب ایقانی که به فضیلت آن بر امور دیگر دارد، دائم و متصل است و سپری نمی‌شود و انقطاع نمی‌پذیرد. امّا لذّت بدن بستگی به وجود قوت حساسه دارد و به همین سبب منقضی و زائل است و به سرعت تبدّل و استحاله می‌پذیرد. دومین فضیلت لذّت نفسانی بر لذّت جسمانی، وجود نهایت و غایت برای آن است، بدین معنی که چون نفس در تکاپوی وصول به مطلوب خود برآمد، همین که بدان رسید سعی او پایان می‌پذیرد و عملش به انجام می‌رسد و از شغل خود فراقت حاصل می‌کند، امّا بدن هرگاه آرزوی محسوس خود را یافت از آن بهره می‌گیرد و باز حاجت او به حالتی که بود بازمی‌گردد. از این روی، حرکت آن دائم و حاجت آن همیشگی است. سومین وجه برتری لذّت نفسانی بر جسمانی، قوّت و ازدیاد آن است. زیرا نفس چون بر فضیلتی از فضایل دست یافت و یا لذّتی از لذات نفسانی را حاصل کرد، به وسیلهٔ آن نیرومندتر می‌گردد و بر آن می‌شود که بر نظیر آن دست یابد و لذّتی را که بالاتر از آن است برآن بیفزاید، امّا بدن چون بر لذّت محسوس رسید، بر قوّت خویش می‌افزاید تا به نظیر آن برسد. لیکن آنچه بدان می‌رسد، برتر از لذّت نخستین نیست، بلکه در جنس ضعیف‌تر و پست‌تر است. فضیلت چهارم لذّت نفسانی کمال آن است، یعنی هرچه نفس بیشتر به لذّات خود نائل شود بیشتر به کمال طبع انسانی نزدیک می‌گردد ولی بدن هرچه بیشتر در لذّات

۱۳۷۴م، صص ۳۰۶-۳۰۷.

جسمانی منغمر و منهمک شود بر قوّت بهیمی که در انسان موجود است بیشتر افزوده می‌گردد و او را از کمال طبع انسانی و شرایط آدمیت دورتر می‌سازد.[۱]

توجّه به قطعهٔ نقل شده از کتاب تفضیل لذّات النفس، در عین حال، سخن مرحوم قزوینی در حواشی‌اش بر کتاب لباب الالباب عوفی را اعتباری مظاعف می‌بخشد:

شهید از حکما و فلاسفهٔ بزرگ بوده و بی‌جهت به شاعر معروف شده است و گاه‌گاهی شعر می‌گفته است.[۲]

واقع امر آنکه، هرچند که غزل‌های شهید نزد هم عصرانش، مانند فرّخی سیستانی، به دلاویزی و نغزی شهرت داشته است،[۳] امّا به تعبیر درست ژیلبر لازار، شعر او از حکمت مایه می‌گیرد.[۴] شهید در یکی از ابیات برجای مانده‌اش هم بر این مطلب تأکید می‌کند؛ آن هم در دورانی که سامانیان اسماعیلی مذهب بر اعتلای فرهنگ ایرانی و زبان فارسی اصرار می‌ورزیدند و در این راه می‌کوشیدند:[۵]

دعوی کنی که شاعر دهرم ولیک نیست
در شعر تو نه حکمت و نه لذّت و نه چم[۶]

این سخن شهید، در عین حال پاسخی تواند بود به طعنه‌ها و تحقیرهای حکیم عربگرایی چون ابوحاتم رازی که شعر فارسی را

---

۱. ذبیح‌اللّه صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدّن اسلامی، تهران، ۱۳۵۶ش، صص ۲۰۳ ـ ۲۰۴.

۲. نظامی عروضی، چهار مقاله، به کوشش محمّد معین، تهران، ۱۳۳۳ش، ص ۸۱.

۳. فرّخی سیستانی، دیوان، پیشین، ص ۵.

4. G. Lazard, "The Rise of the New Persian Language", *The Cambridge History of Iran*, vol.4, edited by R. N. Frye, Cambridge, 1975, pp.618-619.

۵. از جملهٔ آخرین پژوهش‌هایی که این نظر را تأیید می‌کند، اثر ذیل است:
Heshmat Moayyad, "Lyric Poetry", *Persian Literature*, edited by Ehsan Yarshater, New York, 1988, pp.121-122.

۶. ژیلبر لازار، اشعار پراکندهٔ قدیم‌ترین شاعران فارسی‌زبان، پیشین، ص ۳۱.

بی‌معنی و بی‌فایده می‌خواند و فارسی زبانان را بی‌دیوان می‌نامید.[۱] آن هم در زمانه‌ای که فرهنگ فارسی زبان ایرانی می‌رفت که درخشندگی و وسعتی خیره‌کننده بیابد. پس، بی‌سبب نیست که راه بنیاد گذاردهٔ شهید را شاعران فارسی‌سرای بعد از او ادامه داند تا آنکه پس از گذار این راه از شعر شاعرانی همچون ابوالهیثم گرگانی اسماعیلی و ابوشکور بلخی و ...، سرانجام قابلیّت‌های زبان فارسی در عرصهٔ طبیعت‌گرایی و تصویرسازی در اشعار فردوسی و منوچهری و ...،[۲] و در عرصهٔ زهدگرایی در شعر سنایی به غایت خود رسید.[۳] و بدین اوصاف است که هم‌رأی با ابواسحاق نصیبی معتزلی، شهید را در فصاحت شعری، همردیف و حتّی بالاتر از رودکی می‌توان دانست؛[۴] به ویژه در غزلسرایی.[۵]

---

۱. ابوحاتم رازی، کتاب الزینة، به کوشش حسین همدانی، قاهره، ۱۹۵۷م، ص ۱۲۳:
و اما الذی أحدثوه الآن من الشعر بالفارسیة فهو کلام لا معنی له و لا حجة فیه و لا نفع به؛ و لا دیوان له عند العجم، مثل دیوان الشعر عند العرب.

۲. در این زمینه، به ویژه بنگرید به پژوهش ارزندهٔ دوفوشه‌کور با این مشخّصات:
C. H. de Fouchècour, *La Description de la Nature dans la Poèsie Lylique Persone du XI^e Siècle* (Inventaire et analyse des thèmes), Paris, 1969, pp.231-251.

۳. دربارهٔ ویژگی‌های شعر سنایی نک: محمّدرضا شفیعی کدکنی، تازیانهٔ سلوک، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ی. دِبروین، حکیم اقلیم عشق (تأثیر متقابل دین و ادبیات در زندگی و آثار حکیم سنائی غزنوی)، ترجمهٔ مهیار علوی مقدم و محمّد جواد مهدوی، مشهد، ۱۳۷۸ش.

۴. مهدی محقّق، فیلسوف ری، تهران، ۱۳۷۶ش، ص ۴۰، پی‌نوشت ۵. به نقل از رسالهٔ شرح بر نقض ابن خلاد بر کتاب رازی، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا به شمارهٔ ۸۰۱۳ شرقی.

5. Heshmat Moayyad, "Lyric Poetry", *Persian Literature*, edited by Ehsan Yarshater, op.cit, pp.121-122.

فارابی و سجستانی

عقل و شرع در نگاه معلّم و فیلسوف

محمّد کریمی زنجانی اصل

بررسی آموزه‌های فارابی در ارتباط با جغرافیای فرهنگی خیزش و پرورش او، اکنون مدّتی است که توجّه شماری از پژوهشگران را جلب کرده و آنها را واداشته تا آراء فلسفی، کلامی و سیاسی او را در زمینه‌ای بررسند که از آن به «خراسانی‌گری فلسفی / کلامی» می‌توان یاد کرد؛ چنان که هانس دایبر در آثار متعدّد خود از پس زمینه‌های اسماعیلی آموزه‌های او سخن گفته و با توجّه به کتاب اعلام النبوّة ابوحاتم رازی و تحلیل آن بر زمینهٔ تاریخ دعوت اسماعیلی، ضمن برنمودن شماری از همسانی‌های آموزه‌های ابوحاتم و ابونصر، به ویژه در باب مسئلهٔ نبوّت، کوشیده از این موضوع به شکلی بدیع سخن بگوید تا نشان دهد که فارابی در تدوین فلسفهٔ سیاسی‌اش، به شکلی اساسی از آموزه‌های اسماعیلی

الهام گرفته است.[۱] یوزف فان‌اس هم رابطهٔ آموزه‌های کلامی فارابی و ابن‌راوندی را با توجّه به خراسانی‌گری فلسفی / کلامی به چالش کشیده و برنموده که سخن فارابی در فصل کلام احصاء العلوم بازتابی است از آموزه‌های کلامی ابن‌راوندی. فان‌اس بر خلاف آراء تاکنون مطرح دربارهٔ ابن‌راوندی، برنموده که او آموزه‌های کلامی خود را در ردّ ادّعای کسانی ابراز داشته که لزوم بعثت پیامبران را نفی می‌کنند و به همین دلیل هم بر خلاف ادّعای ابن ابی اصیبعه، فارابی نه تنها در صدد طعن و انتقاد از او برنیامده، بلکه از آموزه‌هایش دفاع نیز کرده است.[۲]

بدیهی است که دامنهٔ این بررسی‌ها را می‌توان گسترد و به جنبه‌های دیگری از رابطهٔ آموزه‌های فارابی و برخی متفکران هم‌عصرش در متن خراسانی‌گری فلسفی / کلامی نیز می‌توان توجّه کرد. از جملهٔ متفکران شاخص در این زمینه، ابویعقوب سجستانی، داعی الدّعاة اسماعیلی در نیمهٔ نخست سدهٔ چهارم هجری است[۳] که بنا به اقوال مشهور، در زمانی

---

1. Hans Daiber, "The Ismā'īlī Background of Fārābī's Political Philosophy: Abū Hātim al-Rāzī as a Forerunner of Fārābī", *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoljavād Falātūrī zum 65. Geburtstag*, ed. by U. Tworuschka, Köln, 1992, pp.143-150

و ترجمهٔ فارسی همین اثر: هانس دایبر، «پیش‌زمینهٔ اسماعیلی فلسفهٔ سیاسی فارابی: ابوحاتم رازی پیشرو فارابی»، ترجمهٔ حسین بادامچی، درآمدی بر چالش آرمان و واقعیّت در فلسفهٔ سیاسی فارابی، به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۸۲ش، صص ۱۰۱-۱۱۵.

2. Josef van Ess, "Fārābī and Ibn ar-Rēwandī", *Sophia Perennis* (The Bulletin of the Islamic Iranian Academy of Philosophy), vol.IV, no.2, Tehran, 1979, pp.88-99.

و ترجمهٔ فارسی همین اثر: یوزف فان‌اس، «فارابی و ابن‌راوندی»، ترجمهٔ محمّد ساوجی، درآمدی بر چالش آرمان و واقعیّت در فلسفهٔ سیاسی فارابی، به کوشش محمّد کریمی، پیشین، صص ۱۹۵-۲۱۵.

۳. ناصرخسرو در خوان الاخوان (به کوشش علی قویم، تهران، ۱۳۳۸ش، ص ۱۳۱)،

پس از ۳۶۲ هجری، به دستور حکمران سیستان، خلف بن احمد، به قتل رسید.[۱]

اهمیّت سجستانی و آثارش برای ما از جهت تلاش اوست در ادامهٔ کوشش آغازیدهٔ محمّد بن احمد نسفی در ترکیب آموزه‌های نوافلاطونی با مهم‌ترین اصول عقاید اسماعیلی؛[۲] تلاشی که در بهره‌گیری از فلسفهٔ

ابویعقوب را صاحب جزیرهٔ خراسان معرّفی می‌کند. البتّه در متن کنونی خوان الاخوان واژهٔ «خولان» آمده که به طور مسلّم نادرست است؛ چراکه خراسان در تقسیمات تبلیغاتی اسماعیلیان، در شمار جزایر دوازده‌گانه بوده است. ابوالقاسم کاشانی هم در زبدة التواریخ (بخش فاطمیان و نزاریان، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۶ش، ص ۲۳)، ابویعقوب را پس از نسفی، داعی اسماعیلیان سیستان دانسته است. از تلفیق سخن ناصرخسرو و کاشانی به این نتیجهٔ ضمنی می‌توان رسید که سیستان به لحاظ تبلیغی، از نظر اسماعیلیان جزو خراسان بوده است (نک: عبّاس زریاب خویی، «ابویعقوب سجزی»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۶، تهران، ۱۳۷۳ش، صص ۴۲۴-۴۲۵).

۱. گزارش کشته شدن سجستانی را ابوالقاسم کاشانی و رشیدالدّین فضل‌اللّه نقل کرده‌اند. دربارهٔ خلف بن احمد می‌دانیم که این امیر صفاری و سنّی مذهب در فاصلهٔ سال‌های ۳۵۲ تا ۳۹۳ هجری در سیستان حکومت کرده و در تعقیب و کشتن داعیان اسماعیلی می‌کوشیده است. اکنون به واسطهٔ تصریح ابویعقوب به سال ۳۶۲ هجری در کتاب الافتخار (به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۸۰م، صص ۸۲، ۱۱۱) می‌دانیم که او دست‌کم تا این سال زنده بوده است. امّا از آنجاکه ایوانف از تقدیم کتاب المبداء و المعاد سجستانی به خلیفهٔ فاطمی، الحاکم بامراللّه (= آغاز خلافت: ۳۸۶ ق) یادکرده و پوناوالا نیز بر نام بردن او از الحاکم در مقدّمهٔ کتاب‌های المبداء و المعاد و الموازین تصریح می‌کند، تاریخ تقریبی قتل او را می‌باید حدود سال‌های ۳۸۶ تا ۳۹۳ هجری تخمین زد. نک: ابوالقاسم کاشانی، زبدة التواریخ، پیشین، ص ۲۳؛ رشیدالدّین فضل‌اللّه همدانی، جامع التواریخ (قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و ...)، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه و محمّد مدرسی، تهران، ۱۳۳۸ش، ص ۱۲؛

W. Ivanow, *Ismaili Literature*, Tehran, 1963, p.29; I. Poonawala, ***Biobibloigraphy of Ismā'īlī Literature***, California, 1977, p.83.

2. Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs: their history and doctrines*, Cambridge, 1995, pp.234-246.

نوافلاطونی برای بیان مسائل مابعدالطبیعی شیعی، اعمّ از مسائل الاهی و کلامی، به ترکیب کاملاً ویژه‌ای راه برده و اکنون به درستی آن را «تشیّع فلسفی» نامیده‌اند.[1] از سوی دیگر، توجّه به سرانجام نوشته‌ها و آراء ابویعقوب در دوران بعد از او و تأمّل در چالش متفکران بعدی اسماعیلیّه با بخش مهمّی از دیدگاه‌هایش، به ویژه در امر معاد،[2] لزوم توجّه به

1. P.E. Walker, *Early Philosophical Shiism: the Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*, Cambridge, 1993; Idem , *Abū Ya'qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*, London, 1998, p.33.

۲. فحوای آثار منتشر شدهٔ سجستانی از اعتقاد به نوعی تناسخ خبر می‌دهند که با عقاید رسمی و پذیرفتهٔ فاطمیان در مسئلهٔ قیامت و برزخ و تناسخ ناساز بوده است؛ به ویژه با آن عقایدی که پس از دوران معزّ و حاکم مسجّل شدند. اکنون، مراجعه به شماری از آثار ناصرخسرو به خوبی از ناسازگونی این آراء پرده برداشته و چگونگی برخورد فاطمیان با آراء ابویعقوب را بر ما می‌نمایاند؛ چنان که در زاد المسافرین (به کوشش محمّد بذل‌الرحمن، تهران، ۱۳۳۹ ش، صص ۴۲۱-۴۲۲) می‌نویسد:

> ابویعقوب به وقتی که سوداش رنجه کرده بود... متابعان خاندان حقّ را به سوی این مذهب دعوت کرده است اندر کتابی ... و اندر رسالهٔ باهره ... و چون خداوند زمان او بشنود که این مذهب را کرد، از او نپسندید و گفت که مر او را سودا غالب شده است ... ولیکن گروهی از شیعت بر قول او همی روند و آن خطاست.

بر اساس سخن ابویعقوب در الرسالة الباهرة (به کوشش بستان هیرجی، ترجمهٔ مقدّمه: مرتضی اسعدی، ترجمهٔ متن: عبداللّه نورانی، فصلنامهٔ تحقیقات اسلامی، سال هفتم، شمارهٔ دوم، تهران، ۱۳۷۱ ش، ص ۳۸) می‌دانیم که او آن را برای یکی از بزرگان اسماعیلیّه نوشته بوده است. گفتنی است که سجستانی در این رساله، قیامت کبریٰ و اشراط ساعت و تغییرات کلّی در عالَم طبیعت ـ مانند فرو ریختن ستارگان و نابودی آنها، تاریک شدن آفتاب و ... ـ را در وجه ظاهری آنها نادرست برشمرده و می‌کوشد که این مفاهیم را بر اساس اصول عقاید اسماعیلی تأویل کند. به باور سجستانی، خداوند آفریدهٔ خویش را بر هم نمی‌زند و قیامت کبریٰ همانا قیامت نفوس انسانی است که نمایانگرِ صورت نفسانیِ طبیعتِ عالَم است و همهٔ صفاتی که دربارهٔ ظهورِ «ساعت» و «قیامت» در قرآن آمده، به تغییرات این صُوَرِ عالیه یا منحطه در نفوس انسانی بازمی‌گردد. ابویعقوب با استناد به آیهٔ ۱۰۰ سورهٔ مؤمنون «وَ مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ» می‌نویسد نفوسی هم که پیش از

درهم‌تنیدگی آموزه‌ها و منابع معرفت‌شناختی مختلف در مکاتب موجود در جهان اسلام را بایسته‌تر می‌نماید و تأکیدی تواند بود بر لزوم تفکیک و بازشناسی آنها از یکدیگر به هنگام بررسی.

موضع سجستانی در امر معاد، همان‌گونه که پل واکر به نیز روشنی برنموده، از زمینهٔ اصلیِ تفکّر فلسفی‌اَش و از دیدگاه عمومی‌اش در باب رستگاری بشر برآمده است؛ همچنان که با برخی از مهم‌ترین جریان‌های سیاسی عصرش ارتباطی مستقیم داشته است؛ به ویژه با قیام المهدی و اعلام دورکشف و پایان دور سَتْر.[۱]

سجستانی در بیشتر آثارش به امر معاد توجّه کرده و در باب آن بحث می‌کند. شماری از این آثار که تاکنون منتشر شده‌اند، عبارتند از: الافتخار، الرسالة الباهرة، کشف المحجوب، الینابیع.[۲]

قیامت کبریٰ می‌میرند، در عالَم برزخ هستند و آنگاه نتیجه می‌گیرد که هرگاه اشخاص یک دوره بمیرند، بدل آنها جایگزین‌شان می‌شود؛ و آن کس که جایگزین یا «المستخلف» می‌شود به صورت «منقرضان» درمی‌آید؛ چنان که هریک از ابرار و فجّار جایگزین پیشینیان خود می‌شوند. بدیهی است که امام فاطمی عصر ابویعقوب، به احتمال المعزّ لدین اللّه، چنین آموزه‌هایی را برنمی‌تافته است؛ چنان که سخن ناصرخسرو بر این نکته تصریح دارد. برای سخن دیگری از ناصرخسرو دربارهٔ رأی ابویعقوب در باب برزخ نک: خوان الاخوان، پیشین، ص ۱۳۲:

> و قول بویعقوب سجزی اندر برزخْ جای چنان است که برزخ مر شریعت‌های پیامبران را خواهد و ایشان را خداوندانِ دورِستر خواند و قائم علیه‌السلام را خداوند دورِکشف خواند و خداوند گَورِ عظیم نیز گویدش.

همچنین بنگرید به اثر محقّقانهٔ مادلونگ با این مشخّصات:

W. Madelung, "Abū Ya'qūb al-Sijistānī and Metempsychosis", *Iranica Varia: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater* (*Acta Iranica*, vol.XXVIII), Leiden, 1990, pp.131-143.

1. P. E. Walker, *Abū Ya'qūb al-Sijistānī*, op.cit, p.77.

۲. از جمله آثار منتشر نشدهٔ ابویعقوب که در آنها به امر معاد توجّه کرده، عبارتند از: رسالة فی

سخن او در امر معاد را از تصریحش بر نپذیرفتن اعتقاد «اهل ظاهر» (: پیروان توحید عددی) در باب برانگیختن و رستاخیز می‌باید آغازید.[۱] سجستانی با توجّه به توصیف ارائه کردهٔ قرآن از مفاهیم بهشت و دوزخ همچون محیط هایی مادّی و جسمانی، تصویر به دست دادهٔ شریعت از معنای ظاهری بهشت را در ارتباط با ناتوانی درک مردم از واقعیّتِ روحانی محض آن بررسیده است. به نظر او، بهشت راستین، هرگز امری مادّی نیست و این نکته‌ای است مورد قبول اهل حقایق.[۲] بدین‌سان، دریافتِ مقام عقل برای شناسایی اهمیّت حقیقی بهشت، در آموزه‌های سجستانی بسیار مهم است. او تعلیم این مفهوم‌های متفاوت از بهشت و دوزخ به مردم را امری لازم می‌داند؛ چراکه برای بسیاری از مردم، لذّت و اَلَم تجربه‌ای بیشتر حسّی است تا عقلانی و به همین دلیل هم، آموزهٔ پاداش و پادافره روحانی، برای آنها جذابیّت و بیمی به دنبال ندارد.[۳]

بدین ترتیب، سجستانی با تقسیم نظری پاداش و پادافره اُخروی به جسمانی و روحانی، شکل جسمانی آن را برای ملوک و ابدان، و شکل روحانی‌اَش را برای انبیاء و ارواح می‌داند؛[۴] البتّه با تصریح به این نکته که در عمل، یگانه پاداش جاودانی و ابدی «دانش» است: «فاذا الثواب فی دار

تألیف الارواح، سرائر المعاد، سلّم النّجاة، المبداء و المعاد، المقالید، الموازین. دربارهٔ آنها نک: اسماعیل مجدوع، فهرسة الکتب و الرسائل، به کوشش علی‌نقی منزوی، تهران، ۱۳۴۴ ش، صص ۱۸۹ ـ ۱۹۰، ۱۹۶؛ الافتخار، به کوشش مصطفی غالب، پیشین، مقدّمهٔ مصحّح، ص ۱۴؛

W. Ivanow, *Ismaili Literature*, cp.cit, p.29; I. Poonawala, *Biobibliography of Ismāʿīlī Literature*, op.cit, pp.83, 87, 88.

۱. ابویعقوب سجستانی، الافتخار، پیشین، صص ۸۵ ـ ۹۱.
۲. همو، «کتاب الینابیع»، ایران و یمن (سه رسالهٔ اسماعیلی)، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۰ ش، صص ۶۷ ـ ۶۹.
۳. همان.
۴. همان، ص ۹۰.

البقاء هو العلم لا الحسّ و لا الاشیاء الحسّیّة»[۱]؛ و از این عبارت برمی‌آید که او یگانه پادافره ابدی را نیز در فقدان دانش یا در امری مخالف دانش بازمی‌جُسته است.

سجستانی در ردّ رستاخیز حقیقی برای جسم و تن، به مسئلهٔ گذرا و بی‌دوام بودن لذّات جسمانی و حسّی و معمولی شدن آنها در پی استمرارشان توجّه کرده است؛ و در نظرش، عقل در این مورد حالتی معکوس دارد؛ از استمرار نه تنها فرسوده نمی‌شود، بلکه زیادت و سرزندگی نیز می‌یابد.[۲] او ضمن پیش نهادن آموزهٔ همسان و همراه شدن عقل و نفس، برای نفس پس از جدا شدنش از بدن به هنگام مرگ، به هستی جداگانه‌ای قائل است. همچون فارابی، او نیز تن مادّی را پس از مرگ، تجزیه شده به اجزاء مادّیِ سازنده‌اَش می‌داند و به باورش، بعث الاهی مشمول نفوس صاحبان اجساد است و نه اجساد آنها؛ نفوسی که همانا جواهری روحانی‌اَند و توانا به منوّر شدن با نور خرَد؛ فرایندی که بهشت حقیقی را فرجامشان می‌دهد.[۳] سجستانی، ره‌توشهٔ سفر نفس از معبر خاک تا اوج افلاک را در منابع و سرچشمه‌های زایندهٔ دانش‌ها و علوم یافته است؛ و پیشتر هم گفته شد که در نظرش، دانش در عین حال، پاداش نفس در جهان دیگر است.

ابویعقوب نیز مانند فارابی، شریعت را به عنوان وسیله و افزاری در اشاعهٔ حقیقت در این جهان، تحت هر شرایطی لازم می‌داند. امّا، در حالی که فارابی با وارد کردن سلسله‌ای از عقول دهگانه به عنوان اداره‌کنندگان

---

۱. همان، ص ۶۶. نیز نک: همو، کشف المحجوب، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۸ش، ص ۳: «ایزد... روزی کناد ما را و شما را شناختن حقایق و طلب کردن زیادتی علم، کی آن بهشت مأویست و فردوس اعلیست».

۲. همو، «کتاب الینابیع»، پیشین، ص ۶۶.
البتّه او در اینجا واژهٔ «علم» را به کار برده است.

۳. همو، کشف المحجوب، پیشین، صص ۲۵ ـ ۲۷.

فلک‌های متعدّد سماوی در فلسفهٔ خود، چنین می‌نماید که بیشتر از آموزهٔ ارسطویی تقسیم عقل به مراتب و انواع مختلف[1] پیروی کرده باشد، سجستانی تحت تأثیر آموزه‌های نوافلاطونی، عالم عقل را عالمی مقدّم و مستقل از امور و اشیاء جزیی در عالم جسمانی دانسته و تکثر آن را نفی می‌کند.[2]

در نگاه نخست، رابطهٔ دیدگاه ابونصر و سجستانی در باب عقل با موضع آنها در باب شریعت، امری مبهم می‌نماید. امّا هنگامی که به مسئلهٔ چگونگی برخوردآن دو با مقوله‌های شریعت و تعلیم نفس با توجّه به آن آموزه در نظام فلسفی‌شان بنگریم، این ابهام رفع خواهد شد. چه، تفاوت مهمّ آموزه‌های فارابی و ابویعقوب دربارهٔ چگونگی تعلیم نفس در راه رستگاری و تعیین نقش شریعت در این فرایند، به این مسئله بازمی‌گردد.

در این زمینه، فارابی که از مسئلهٔ تعلیم و تعلّم در کتاب‌های الالفاظ المستعملة فی المنطق و البرهان به تفصیل بحث کرده،[3] در آثار دیگر خود، علم حاصل شده به موجودات از ترکیب خطابه و براهین یقینی را شایستهٔ عنوان «فلسفه» دانسته[4] و ضمن بحث از عدم تعارض ماهوی دین و فلسفه،[5] تا بدانجا پیش رفته که دین را همچون ابزار فلسفه در نظر گیرد؛

---

۱. که پیوند عقل به امور جزیی و تکثر آن به عقول جزیی را ممکن می‌کند.

2. P. E. Walker, *Abū Ya'qūb al-Sijistānī*, op.cit, pp.33-34.

۳. ابونصر فارابی، الالفاظ المستعملة فی المنطق، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۸۶م، صص ۸۷-۹۲؛ همو، «البرهان»، المنطقیات للفارابی، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، قم، ۱۴۰۸ق، ج ۱، صص ۳۲۷-۳۴۹.

۴. همو، کتاب تحصیل السعادة، به کوشش جعفر آل یاسین، بیروت، ۱۴۰۱ق، ص ۹۰.

۵. همان.

فارابی تفاوت فلسفه و دین را نه در مقصد، بلکه در روش آنها باز می‌جوید. در نظر او، فلسفه مبتنی است بر برهان‌های فلسفی و علمِ حاصل از آن، و دین مبتنی است بر مفاهیمی که محاکی ذات اشیاء بوده و در آن روش‌های خطابی، زبان استعاری و مفاهیم مثالی به کار می‌روند.

ابزاری در جهت تحقّق بخشیدن به نظریّهٔ فلسفی‌اَش دربارهٔ بینشِ اخلاقی و فرزانگی؛ همان اموری که به سعادت قصویٰ می‌انجامند.[۱] «در این معنا، افزار بودن دین برای فلسفه، به افزار بودن منطق برای فلسفه مـی‌ماند. و البتّه، به تعبیر قابل تأمّل دایبر، این به معنای محدود شدن حاکمیّت فلسفه در رابطه‌اَش با دین نیست، بلکه راهنمای نظر ما به محدودیّت‌های معرفت انسانی است؛[۲] و برآمده از همین محدودیّت‌هاست که فارابی با پیش نهادن نظر خاصّ خود دربارهٔ نبوّت، حاکم مدینهٔ فاضله‌اَش را به مثابه نبی در نظر می‌گیرد؛ یعنی به عنوان کسی که وحی الاهی را از طریق اتّصال به عقل فعّال و به شکل محاکیات ادراکات حسّی و معقولات درمی‌یابد؛ پس با بهره‌گیری از براهین فلسفی، اهل فلسفه را به یقین راهنمون می‌شود و با انذار و تعلیم، در اقناع جمهور مردم با "معرفت مثالی" شان می‌کوشد».[۳]

اکنون می‌توان دریافت که چرا فارابی با چنین دریافتی از رابطهٔ چند وجهی نبوّت و شریعت و فلسفه، پس از آنکه از خراسان، مرکز گروه‌های گنوستیک تندرویی که با همهٔ توانشان بر علیه «سیاست هاشمیِ» ائتلافِ «عبّاسی / بویه‌ای» مبارزه می‌کردند،[۴] به بغداد درآمد، نتوانست با اهل

---

۱. همو، کتاب الحروف، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۹۰م، ص ۱۳۲.

۲. هانز دایبر، «مسئلهٔ تعلیم فلسفه به اهل مدینه در نظر فارابی»، ترجمهٔ شهرام پازوکی، دومین یادنامهٔ علامهٔ طباطبائی، تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۳۶۶.

۳. ابونصر فارابی، کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة، به کوشش البیری نصری نادر، بیروت، ۱۹۹۱م، صص ۱۲۵-۱۲۷؛ همو، کتاب الملّة و نصوص اخری، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۹۱م، صص ۴۷-۴۸.

به نقل از: مریم اردستانی، «فارابی، سیاست ارسطو و پولُس فارسی»، درآمدی بر چالش آرمان و واقعیّت در فلسفهٔ سیاسی فارابی، به کوشش محمّد کریمی، پیشین، ص ۵۰.

۴. هانری لائوست، سیاست و غزالی، ترجمهٔ مهدی مظفری، تهران، ۱۳۵۴ش، ج ۱، ص ۴۵.

او سیاست همکاری خلیفگان عبّاسی با گروه‌های گنوستیک میانه‌رویی مانند خاندان ابن‌فرات، نوبختی‌ها، آل رفیل، آل جنید و ... بر علیه گروه‌های گنوستیک تندرو ضدّ دستگاه

سنّت و گروه‌های گنوستیک میانه‌رو مجری سیاست هاشمی و ذی‌نفوذ در دولت‌های عبّاسی بغداد همکاری کند و به ناگزیر به امید همکاری با گروه گنوستیک هم مشربش، پس از سال‌ها انزوا در بغداد، دعوت سیف‌الدّوله، حکمرانِ شیعی مذهبِ حمدانی را پذیرفت و به دربار او در حلب و دمشق پیوست و تا پایان عمرش در ۳۳۹ هجری در شمار ملازمان این حاکم علم‌پرور بوده و همنشین اهل ادب دربار او شد؛[1] درباری که دارالعلمش در شمار افتخارات جهان تشیّع است.[2]

اختلاف فارابی با سنّیان بغداد در «عصمت امام» و به بیان او در «پیوند پیشوای مدینه با عقل فعّال» بود که در نظرش شرط ریاست مدینه است،

خلافت را «سیاست هاشمی» می‌نامد؛ سیاستی که تا سقوط آل بویه در ۴۴۷ هجری اجرا می‌شده است.

1. R. Walzer, "Al-Fārābī", *Encylopaedia of Islam*, New Edition, Leiden, 1983, vol.II, pp.778-779.

گفتنی است که والتسر دلایل قبول دعوت سیف‌الدّوله توسط فارابی را نامعلوم ذکر می‌کند.در حالی که ریچارد نتون این مسئله را در ارتباط با فضای فرهنگی حاکم بر سدهٔ چهارم هجری و به ویژه با در نظرگرفتن آنچه «فرهنگ دربار، شادکامی و علمِ کلام» نامیده، بررسیده تا از نسبت ژرفِ حاکم بر رابطهٔ میان فرهنگ عمومی دربار و دانش آن روزگار پرده بردارد و برنماید که این فرهنگ چگونه فراگیر شده و بر اندیشه و تفکر حاکم بر آن دوران تأثیرگذاشته و نیز از آن تأثیر پذیرفته است. نک:

I. R. Netton, *Al-Farabi and His School*, London, 1992, pp.18-30.

کرمر نیز به علاقهٔ خاصّ سیف‌الدّوله به پرورش علوم و فنون اشاره می‌کند، و آن را در ارتباط با فضای فرهنگی حاکم بر سدهٔ چهارم هجری تعریف می‌نماید، امّا تا آنجا پیش نمی‌رود که پاسخ مثبت فارابی به دعوت او برای پیوستن به دربارش را در چنین زمینه‌ای بررسد. نک:

J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, Lieden, 1992, pp.90-91.

۲. دربارهٔ این مؤسسهٔ فرهنگی نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، «دارالکتب حلب»، دایرة المعارف تشیّع، زیرنظر احمد صدر حاج سیّد جوادی و ...، ج ۷، تهران، ۱۳۷۸ش، صص ۴۱۴-۴۱۵.

در حالی که خلفای عبّاسی آن روزگار،[1] ادّعای آن را نیز نداشتند؛ و اختلافش با دوازده امامیانی که در کابینه‌های عبّاسی بغداد وزیر و وکیل داشتند نیز به آموزهٔ او در غیر فاضله خواندن حکومتی بازمی‌گشت که رئیس آن از عصمت و فرّهٔ ایزدی و پیوند با عقل فعّال محروم باشد.[2] در

---

۱. مقتدر (۲۹۵ - ۳۲۰ ق)، قاهر (۳۲۰ - ۳۲۲ ق)، راضی (۳۲۲ - ۳۲۹ ق)، متقی (۳۲۹ - ۳۳۳ ق).

۲. همگانگیِ فرّهٔ ایزدی و عصمت در پاری از باورهای ایرانی در دوران اسلامی را نگارندهٔ این پژوهه، نه بر بنیاد «تاریخ‌پردازی‌هایِ تاریخ **نانگرِ** مدّعیِ **تاریخ‌**نگری»، بلکه برآمده از تأمّلش در متون کهنی چون غرر اخبار ملوك الفرس ثعالبی، الفرق بین الفرق بغدادی، فضائح الباطنیة غزالی و ... فراچنگ آورده است. از جمله شواهدی که در این زمینه به باوری کهن در این باره تصریح می‌کند، سخن نویسندهٔ فضائح الروافض است که عبدالجلیل قزوینی رازی در سدهٔ ششم هجری در کتاب نقض معروف به بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض (به کوشش جلال الدّین محدّث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ش، صص ۴۰۶-۴۰۷)، آن را چنین نقل کرده است:

> همچنان که گبران به یزدان و اَهرمن گویند و اعتقاد کرده‌اند هرچه نیکی و خرّمی و راحت است آن فعل یزدان است و هرچه زشتی و بدی و مضرّت است از فعل اهرمن است، رافضی همین گوید که خدای عزّ و جلّ خالق خیر و نفع و نیکی است و خواهان آن است، و هرچه شرّ و زیان است، از فعل شیطان است به شرکت ما، و مذهب حقّ آن است که خدای تعالیٰ خالق خیر و شرّ است و مرید همهٔ اشیاء است و اوست نافع و ضارّ، آفرینندهٔ حرکات و سکنات اوست و در خلق افعال کس با وی شریک نیست. و چنان که گبرکان خود را مولای آل ساسان دانند، رافضیان خود را مولای علویان دانند، و همچنان که گبرگان مُلک به نسبت و به فرّ یزدان دانند، رافضیان خلافت به نسبت دانند و نصّ گویند به جای فرّ یزدانی. و همچنان که گبرکان از همهٔ صحابه عمر را دشمن‌تر دارند، رافضی نیز عمر را دشمن‌تر دارد به سنّت گبرکی؛ و همچنان که گبرکان گویند که کیخسرو نمرد و به آسمان شد و زنده است و به زیر آید و کیش گبرکی تازه کند، رافضی گوید قائم زنده است، بیاید و مذهب رفض را قوّت دهد و جهان بگیرد و ذوالفقار با خود دارد تا همهٔ مسلمانان را بدان بکشد.

برای تفسیری تاریخ‌پردازانه و روزآمد از همین سخن، به کتاب خواجه نظام‌الملك (تهران، ۱۳۷۵ش، صص ۱۴۶-۱۴۸) طباطبایی می‌توان نگریست که نویسنده در آن با بهره‌گیری از

نظر فارابی، همکاری با چنین حکومتی ناروا می‌نمود، در حالی که گروه‌های گنوستیک میانه‌رو و دوازده امامیان بغداد، در دوران غیبت امام «حقّ اللّه» را از فقیه عادل پیروی می‌کردند و در «حقّ النّاس» با اهل حلّ و عقد از در همکاری برمی‌آمدند که در آن روزگار، خلیفهٔ عبّاسی بود.[1]

اصطلاح مبهم «اندیشهٔ ایرانشهری» و بدون بازنمود گسترهٔ معنایی و وجوه عینی آن، در برخورد با این اصطلاح، فرا روایتی ساخته که به تعبیرِ ژاک دریداییِ مسئله، زبان و مَنشی متافیزیکی دارد؛ زبانی که از این اصطلاح «نشانه»ای می‌سازد که بیشتر در پی «غیبت» است تا «حضور»؛ و مَنشی که با به تعویق افکندن یک بحث جدّی و با تلاش در دوری جُستن از ارائهٔ ساختار «اندیشهٔ ایرانشهری» به مثابه یک پدیدهٔ فرهنگی، چه در سطح و چه در ژرفای نوشتهٔ مزبور، این «اندیشه» را چنان به ابهام برگزار می‌کند که از دسترس جهان عینی دور بماند، و از دست‌یابیِ معرفتِ تاریخی بیرون باشد. گویی ریسمانِ آدریانیِ این ایده در هزار توی **تاریخ** گم شده، و اکنون، از **گذشته**، اگر بتوان به بیرون راهی جُست، تنها به مددِ بازیافت «نظریّهٔ شاهی آرمانی» است؛ نظریّه‌ای که، به نظر طباطبایی، «یکی از عمده‌ترین مفردات تداوم اندیشهٔ ایرانشهری در دورهٔ اسلامی» است؛ و بسا که مهم‌ترین دستاورد «اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری» به عنوان «یکی از عمده‌ترین عوامل تداوم ایران زمین» (ص ۷۵)! پس، پُر بیراه نیست که در نظر او، بحث از «آداب سلطنت ایرانی» در آشکال آرمانی یا مطلقه و خودکامه‌اش، فصل مشترک نوشته‌های تاریخی و سیاستنامه‌های ایرانی از عصر زرّین فرهنگ ایرانی تا دوران زوال آن باشد (صص ۷۷ـ۷۸)؛ فصل مشترکی که در نوشتهٔ طباطبایی، کانونی می‌شود برای سازمان یافتن «دانش» او پیرامون «حقیقت» مورد ادّعایش. آن هم در حالی که صاحب‌نظر برجسته‌ای چون شارل ـ هانری دو فوشه‌کور، با تأمّل در متن‌هایی بسی بیشتر از متن‌های مورد اشارهٔ طباطبایی، نه «آداب سلطنت ایرانی»، بلکه «آداب اخلاق انسانی» و «فراخواندن به اندیشه و اندیشیدن» را دیده و بازجُسته تا برنماید که «اخلاق یکی از زمینه‌های اصلی فرهنگ فارسی زبان ایران است». نک: اخلاقیات (مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سدهٔ سوم تا سدهٔ هفتم هجری)، ترجمهٔ محمّدعلی امیر معزی و عبدالمحمّد روح‌بخشان، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۵، ۱۵ و ... .

برای آشنایی با نظر دریدا دربارهٔ «نشانه به مثابه حضور غایب امری که به تعویق افکنده می‌شود» نیز نک:

Jacques Derrida, "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences", *Writing and Difference*, translated by Alan Bass, London, 1995, pp.275-293.

۱. در این باره نک: محمّدکریمی زنجانی اصل، «فقه سیاسی امامیّه؛ تأمّلی در نخستین دوران

پس، فارابی به قصد تحقّق ایده‌اَش درباب مهاجرت فیلسوف از مدینهٔ غیرفاضله،[۱] از دعوت سیف‌الدّولهٔ حمدانی استقبال کرد؛ امیری که به رغم واجد نبودن همهٔ خصلت‌های دوازده‌گانهٔ رئیسِ اوّلِ مدینهٔ فاضلهٔ طراحی کردهٔ ابونصر، امّا از مقام رئیس دوم چنین مدینه‌ای نیز دور نبوده و حضور در دربارش، برای فارابی در بسط ایده‌ها و تلاش در جهت تحقّق آموزه‌های سیاسی‌اَش، فرصتی مناسب بود؛ همچنان که از سوی دیگر، این آموزه‌ها منافع دولت حمدانی را نیز برمی‌آورد.

البتّه، نباید از نظر دور داشت که فارابی اگرچه همچون سجستانی، به لحاظ عقیدتی خاستگاهی خراسانی داشت، و به رغم تأثیرپذیری ژرفش از آموزه‌ها و تعالیم جریان‌های گنوستیک تندرو زمانه‌اَش، امّا برخلاف ابویعقوب، هرگز طرفدار یک دعوت دینی، نقیب جنبش اجتماعی و عامل سازمان دهندهٔ یک قدرت سیاسی دوردست (: فاطمیان) نبود. در واقع، توجّه به چنین ویژگی‌هایی برمی‌نماید که چرا سجستانی برخلاف ابونصر، به هنگام طرح آموزه‌هایش، نه یک جستجوگر و پژوهنده، بلکه یک معلّم می‌نماید؛ معلّمی که اصول و ریشه‌های حقیقت را موضوعاتی مبهم و نیازمند بررسی نمی‌داند، بلکه آنها را به مثابه مرزهایی ثابت برای تشخیص قلمروهای جداگانهٔ جهان متافیزیکی در نظر می‌گیرد. پس، اگر فارابی، برآمده از تأثیر تفسیرهای اسکندرانی آثار ارسطو، بیشتر به راه‌های رسیدن به حقیقت توجّه دارد، سجستانی بررسی خود را از بازنمود ساختار حقیقت می‌آغازد و در نظرش راه‌های وصول بدان نیز از این ساختار جدا نیست؛ ساختاری که بر ینابیع (: سرچشمه‌های) چهارگانه‌ای بدین شرح بنیاد گرفته است: عقل، نفس، نبوّت تشریعی،

تدوین»، امامیّه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۱۰۸-۱۱۳؛ همو، «سیّد مرتضی و مشروعیّت همکاری با سلطان جائر»، همان، صص ۱۳۱-۱۳۸).

۱. ابونصر فارابی، فصول منتزعة، به کوشش فوزی متری نجّار، بیروت، ۱۹۷۱م، ص ۹۵.

اساس تأویل.

ابویعقوب که برآمده از بُن‌مایه‌های نوافلاطونی آموزه‌هایش، مباحث مربوط به خداوند و امر الاهی را بیرون از واقعیّت عقلانی نهاده و آنها را در ماورای هستی و خارج از حوزهٔ ادراک آدمی می‌داند،[۱] عقل یا در اصطلاح اسماعیلی‌اَش «سابق» را همچون وجودی متعالی در عالم مخلوق در نظر گرفته و شیئیّت اشیاء و کمال آنها را بالانفراد و بالمجموع در آن بازجُسته است. در آموزه‌های او، عقل عبارت است از قانون حاکم بر همه چیز، ارزانی کنندهٔ نظم و نسق در جهان، و سرانجام، سرچشمهٔ غاییِ دانش و مرتبهٔ متعالی آن. بدین‌سان، عقل مجموع همهٔ هست‌های موجود است؛ و به بیان ابویعقوب، هم مُبْدَع است و هم مُبْدَعات. امّا این عقل را حرکتی نیست و صدور فوایدش، به صدور نور از خورشید می‌ماند که به اراده نیست و از آن چیزی نمی‌کاهد، امّا دریافتگانِ حضورش را به سوی خود می‌کشد.[۲]

پس از عقل می‌رسیم به نفس یا «تالی» که برآمده از التفات عقل به ذات خود است[۳] و منشی ذووجهین دارد: پیوسته به سوی عقل فراز می‌رود تا از آن صفات عقلانی گرفته و در فرود به جهان طبیعت ارزانی

---

1. Paul E. Walker, "An Ismaili Answer to the Problem of Worshipping the Unknowable, Neoplatonic God", *American Journal of Arabic Studies*, vol.2, 1974, pp.7-21.

۲. برای توصیفی روشن از عقل و قوای آن در نظر سجستانی نک:
W. Madelung, "Abū Ya'qūb al-Sijstānī and the Seven Faculties of the Intellect", *Mediaeval Ismā'īlī History and Thought*, ed. by Farhad Daftary, op.cit, pp.85-89; P. E. Walker, *Abū Ya'qūb al-Sijistānī*, op.cit, pp.32-39; Idem, *Early Philosophical Shiism*, op.cit, pp.87-94;
همچنین نک: ابویعقوب سجستانی، کشف‌المحجوب، پیشین، صص ۱۲، ۲۲-۲۳؛ همو، «کتاب الینابیع»، پیشین، صص ۲۰-۳۶.

۳. کشف المحجوب، پیشین، ص ۷.

کند؛[۱] طبیعتی که برساختهٔ نفس در جنبش و حرکت و پویش در قلمرو عقل است، و نفس قوّهٔ حیات دهندهٔ آن باشد.[۲] البتّه، منظور سجستانی از این نفس، نفس کلّی است که نفس انسانی با آن رابطه‌ای دو وجهی دارد: از سویی جزیی از نفس کلّی است و از سوی دیگر اجزایی از نفس کلّی در نفس هر انسانی هست؛ و مسئلهٔ چگونگیِ حفظِ رابطهٔ انسان‌ها با عقل نیز به این مطلب بازمی‌گردد.[۳] سجستانی، آدمی را آئینهٔ تمام‌نمای وضعیّتِ نفس می‌داند؛ آزاد از هر قید و بندی؛ گاهی بهره‌گیر از فواید عقل و گاهی از یاد برده‌اَش به خاطرِ علائق مادّی؛ و البتّه این دوگانگی برخاسته از طبیعت نفس است؛ طبیعتی که نه شریر است و نه عکسِ آن، بلکه تنها از کمال عقل، بالتمامه برخوردار نیست؛ و به همین دلیل است که ابویعقوب آموزهٔ نبیّ ناطق را پیش می‌نهد تا از سقوط این نفس بازیگوش به پایین‌ترین مرتبهٔ عالم سُفلیٰ جلوگیری کند و نظام عالم را از آشوب و تباهی برهاند. در نظر او، نبوّت تقنینی و تشریعی، به کار آن می‌آید که به نفس جهت تازه‌ای بدهد و ضمن جلوگیری از طغیان و تخطی آن، اثرات ناشی از آنها را تصحیح کند.[۴]

در واقع، برآمده از چنین دغدغه‌هایی است که می‌بینیم سجستانی که سخن خود در کتاب الینابیع را با بحث دربارهٔ عناصر و ارکان اساسی توحید تنزیهی (: اشراقی) آغاز کرده و آنگاه به سیر نزولی راه باری تعالیٰ به عقل و نفس و دنیای مادّی پرداخته، در نیمهٔ دوم این اثر، به طرح مسائل مربوط به عکس سیر نزولی توجّه می‌کند. چه، هدف اصلی او برنمودن چگونگی عروج و سیر صعودی روح آدمی از هستی دنیوی و مادّی‌اَش به سوی یک

---

۱. همان، ص ۲۸.
۲. همان، صص ۷ ، ۲۹ ـ ۳۱.
۳. همو، «کتاب الینابیع»، پیشین، صص ۴۴-۴۷ .
۴. همو، اثبات النبوءات، پیشین، صص ۵۳ ـ ۵۶.

هستی روحانی، مستقل و آزاد در ابدیّتِ زندگیِ پس از مرگ است. به نظر ابویعقوب، برای رسیدن به این رهایش و رستگاری، می‌باید به کسب دانشی خاصّ همّت گماشت و آن را در جامعهٔ انسانی پذیرفته کرد؛ جامعه‌ای که البتّه نه یک مدینهٔ روحانی، بلکه مدینه‌ای دینی است، کارگزارانش همانا عبارتند از «حدود الاهی»، و به تعبیر کشف المحجوب، در آن «سیاست شرعی» جاری است؛ چنان‌که در این معنی، با دگرگون کردن آموزهٔ فارابی می‌نویسد:

> آگاه باش کی طبیعت مدد کشد از نفس به صورت معتدل کی آن نهایت حرکت او بُوَد و آن مردم است. هرگه کی این صورت شریف ظاهر شود، طبیعت توانا گردد بر مدد کشیدن از نفس. پس آن مدد علمی بُوَد یا عملی. و علمی به دو قسمت شود: قسمتی از آن شناختن نهانی‌هاست و قسمی ظاهرها. و نهانی‌ها به دو قسمت شود: قسمی نهانی‌های عقلی و قسمی نهانی‌های شریعی. و عملی نیز به دو قسمت شود: قسمی سیاست‌ها و قسمی صناعت‌ها. و سیاست‌ها به دو قسم شود: قسمی سیاست عامّی و قسمی سیاست خاصّی ... . پس طبیعت به مردم کشد فایدهٔ نفس در شناختن این چیزها، و نفس فایده دهد طبیعت را در این صورت. این است معنی چگونگی مدد کشیدن طبیعت از نفس ... . و طبیعت را از نفس مدد کشیدنی دیگر است شریف‌ترِ همه، و آن ریاست یافتن است بر آن کسانی کی در عصر او باشند، و این یافتن سیاست شریعی بُوَد کی بدان آرامش امّت بُوَد از پس یکدیگر در هر زمانی. و این چنین ریاست و سیاست هرچند در مردم یابند، در همه مردمان نَبُوَد مگر در یک شخص پیدا شود کی آن شخص در غایت اعتدال بُوَد کی نتوان اندیشیدن در زمانه لطیف‌تر

> و معتدل‌تر از آن شخص. پس چون پیدا شود، آن شخص توانا گردد بر مدد کشیدن آن قوّت کی ریاست و سیاست شریعی بدان یابد، و نفس مدد کند آن کس را و فایده دهد فایده دادن الاهی کی اشکال او عاجز گرداند همسران او را.[۱]

اثبات النبوءات نیز کوششی است در بازنمودِ این ایده؛ ایده‌ای که می‌کوشد انسانیّت افراد انسانی را در ارتباط با جوهر عقلانی وجودشان بازجوید؛ یعنی در همان خصیصه‌ای که آدمی را در مرتبه‌ای فرازتر از حیوانات می‌نهد؛ آن هم به رغم اشتراکشان در بسیاری از صفات جسمانی و خصایص طبیعی. امّا این همهٔ سخن سجستانی نیست. او رستگاری و صلاح و سعادت جامعهٔ انسانی را به فضل و رحمت الاهی (: قدسیّت باری تعالیٰ) وابسته می‌داند؛ قدسیّتی که تنها در آن انسان‌های یگانه و ممتازی یافت می‌شوند که خداوند این موهبت را ارزانی‌شان داشته و با القايِ دانشِ روحانی به کاری بس مهم مبعوثشان کرده است: وضع شریعت جدید و نسخ شریعت پیشین.[۲]

امّا پیامبران ناطق نیز همچون دیگر آدمیان میرنده‌اند و پیامشان از تعبیر نادرست پیروانشان، به عمد یا به سهو، مصون نیست. افزون بر این، ختم آنها محمّد(ص) است که در نظر سجستانی، همچون دیگر متفکران اسماعیلیّه، اسلام را به عنوان فرازمندترین دستاورد پیامبران ناطق عرضه

---

۱. همو، کشف المحجوب، پیشین، صص ۴۸ـ۴۹.
ابویعقوب در نخستین صفحات همین اثر (ص ۷) دربارهٔ رابطهٔ عقل و نفس و طبیعت می‌نویسد:

> صفات در موصوف از جز از او پدید آمده بُوَد، زیراک هرج موالید است صفات از امّهات گیرند به فعل اجرام سماوی، و هرجِ امّهات و اجرام است صفات از طبیعت پذیرند، و طبیعت صفت از نفس پذیرد، و نفس صفت از عقل پذیرد، و عقل صفت از کلمه و ابداع مبدِع پذیرد کی هیچ صفت ندارد.

۲. همو، اثبات النبوءات، صص ۷۶ـ۷۷، ۱۷۵ـ۱۸۰.

داشته است. پس دورِ وضعِ تشریع با رسول اسلام به پایان رسیده است؛ آن هم در حالی که شارع به رغم آگاهی‌اَش از تأویل شریعت و احکام آن، به علّت توجّه‌اَش به تدوین کلام وحی و وضع شریعت، به تأویل کمتر پرداخته است؛ یعنی به توضیح و تبیین ریشه‌ها و اصول کتاب مقدّس و بیان معنای اصلی و اُسّ اساس آن.[۱] حال آنکه تأویل به عنوان چهارمین ینبوعِ برسازندهٔ ساختار حقیقت، بر خلاف سیر نزولیِ اثرِ سه ینبوعِ نخستِ (: عقل، نفس، ناطق)، به بالا سیر کرده و آدمی را از طریق آنَ سرچشمه‌های واسطه، به سوی عقل پیش می‌برد؛ و حتّی فرازتر، به سویِ خداوند.[۲]

بدین ترتیب، تأویل بر خلاف اعمالِ به ناگزیر محدودِ پیامبران ناطق، سرچشمهٔ همیشه موجود و همیشه زندهٔ دانش و شناخت است؛[۳] و این امکان را در اختیار انسان‌ها می‌نهد که راه شایسته و مناسب برخورد با شریعت بازمانده از آخرین پیامبر ناطق را بازیابند تا آن هنگام که دورِ کشف فرا رسد و در پی ظهور قائم، احتیاج به شریعت از میان برخیزد.[۴]

امّا تا آن هنگام، شریعت و تأویل، یعنی ظاهر و باطن، هر دو به یکسان اهمیّت دارند و در نظر سجستانی، این واقعیّتی است برخاسته از جنبهٔ جسمانی انسان‌ها و نظام اجتماعی آنها؛ پس بی‌دلیل نیست که علی(ع) و امامان پس از او، به عنوان وصیّ ناطق، نه تنها در رعایت اعمال ظاهری اهمال نورزیدند، بلکه با افزودن نوافل و مستحبّات، بر بار آن افزودند.[۵]

آموزه‌های سجستانی در عهد او، و در دوران پس از وی، در میان

---

۱. همان، صص ۱۸۹ ـ ۱۹۰.

2. P. E. Walker, *Abū Ya'qūb al-Sijistānī*, op.cit, pp.52-58.

3. *Ibid*, p.52.

۴. ابویعقوب سجستانی، اثبات النبوءات، پیشین، ص ۱۹۱.

5. P. E. Walker, *Abū Ya'qūb al-Sijistānī*, op.cit, p.55.

اسماعیلیان و متفکران ایرانی، به گستردگی رواج یافت؛[1] چنان‌که بازتاب آنها را افزون بر نوشته‌های اسماعیلیانی چون حمید الدّین کرمانی، در آثار متعدّد دیگری نیز می‌توان بازجُست؛ به ویژه در آثاری با بُن‌مایه‌هایی گنوستیک؛ که از آن جمله‌اند رسالهٔ اضحویه و الکشف عن ماهیة الصلوة ابن‌سینا؛ آثاری که محصول دوران جوانی شیخ الرئیس[2] و بسا که دستامد حضور او در قلمرو سامانی‌اَند؛ قلمروی با پیوندی ریشه‌دار با گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی.

---

۱. ناصرخسرو در آثار متعدّد خود، و از جمله در زاد المسافرین (ص ۴۲۲)، از پیروی گروهی از اسماعیلیّه از این آموزه‌ها خبر می‌دهد، که اگر آن را با رفتن حمیدالدّین کرمانی، داعی بزرگ اسماعیلی به مصر در ۴۰۸ هجری برای پایان دادن به اختلافات عقیدتی اسماعیلیان در نظر آوریم ـ چنان که به تألیف کتاب الریاض در جمع و هماهنگ کردن آموزه‌های ابوحاتم رازی و سجستانی می‌انجامد ـ، بر مطالعات اسماعیلی چشم‌انداز تازه‌ای خواهد گشود؛ چشم‌اندازی که ضمن تأکید و تأیید نقش برجستهٔ ابویعقوب در تکوین الاهیّات اسماعیلیّهٔ ایران، نشانگر استقلال فکری او در عین اعتقادش به امامت معزّ و حاکم نیز تواند بود.

۲. می‌دانیم که ابن‌سینا در خانواده‌ای با گرایش‌هایی عمیقاً اسماعیلی رشد کرد. البتّه او در زندگی‌نامهٔ خودنگاشته‌اَش، علاقه و تأثیرپذیری‌اَش از آموزه‌های اسماعیلی را منکر شده است. امّا چنان‌که پل واکر به درستی برنموده، حتّی از سخنان وی در همین زندگی‌نامه، بر آشنایی‌اَش با دیدگاه‌های دستِ‌کم یکی از متفکران اسماعیلی نیز شواهدی می‌توان یافت؛ متفکری که همانا ابویعقوب سجستانی باشد.

Paul E. Walker, *Hamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākim*, London, 1999, p.123.

بستان هیرجی هم در مقدّمهٔ تصحیح‌اَش از رسالة الباهرة (صص ۳۲-۳۳) وام‌گیری ابن‌سینا از این رساله را در رسالهٔ اضحویهٔ خود در برخی اصطلاحات خاصّ نشان داده است.

بدون شک، خوانندهٔ اهل تأمّل و آشنا با آثار سجستانی هم، بازتاب آموزه‌های او در مسائلی چون «توحید، عقل و نفس، امامت و امر معاد» را در آثار ابن‌سینا خواهد یافت.

ابویعقوب سجستانی و تناسخ

ویلفرد مادلونگ
ترجمهٔ محمّد کریمی زنجانی اصل

بیرونی در کتاب تحقیق ماللهند، پس از بیان اعتقادات دین هندو دربارهٔ تناسخ چنین می‌گوید: «و ابویعقوب سگزی ملقّب به پنبه‌دانه (خیشفوج[1]) به کتابی که کرده است و نام آن کشف المحجوب نهاده گوید که انواع محفوظ است و تناسخ به هر نوعی از آن به نوع دیگر تجاوز نمی‌کند. و این همانا رأی یونانیان است بدان‌گونه که یحیای نحوی (: جان فیلوپونس) از افلاطون حکایت می‌کند که او را رأی آن بوده که نفس ناطقه به لباس اجساد چهارپایان درمی‌آید و اینکه او بدین مقوله مقلّد خرافات فیثاغورث است».[2] سخن ابویعقوب سجستانی، داعی اسماعیلی اوایل

---

۱. دربارهٔ این کنیه نک:

S. Stern, "Arab-Persica", in *W. B. Henning Memorial Volume*, ed. M. Boyce & I. Gershevitch, London, 1970, pp.415-16.

۲. ابوریحان بیرونی، کتاب ماللهند، ویراستهٔ ادوارد زاخائو، برلین، ۱۸۸۷ م، ص ۳۲. [این

عهد فاطمیان،[۱] دربارهٔ تناسخ را ناصرخسرو، دیگر داعی اسماعیلی، در دو اثر خویش تأیید کرده است. او در زاد المسافرین از کسانی سخن می‌گوید که به باورشان، ثواب و عقاب در همین عالَم رُخ می‌دهد. به نوشتهٔ او: «و آن گروه که به تناسخ گفتند همی گویند ثواب و عقاب مر نفس را اندر اجسام است اندرین عالَم و بدکردار اینجا درویش و بیمار و مبتلا بازآید تا وبال فعل خویش بکشد و نیکوکار اینجا توانگر و پادشاه و تندرست بازآید تا جزای طاعت خویش بیابد، و این قول اندر قدیم تالس فیلسوف گفته است که هندوان بر مذهب اویند و خویشتن را کشتن و سوختن اندر هندوان بدین مذهب فاش گشته است بر امید آنکه بهتر بازآیند و خواجه ابویعقوب سگزی رحمةالله به وقتی که سوداش رنجه کرده بود در این معنی سخن گفته است و متابعان خاندان حقّ را سوی این مذهب دعوت کرده است اندر کتابی که مر او را سوس البقا نام نهاده است و اندر کشف المحجوب و اندر رسالهٔ باهره و جز آن از تألیف‌های خویش. و چون خداوند زمان او (: امام اسماعیلی) بشنود که این مذهب را کرد از او نپسندید و

قطعه از ترجمهٔ این اثر با مشخّصات ذیل نقل شد: ابوریحان بیرونی، تحقیق ماللهند، ترجمهٔ منوچهر صدوقی‌سها، ج ۱، تهران، ۱۳۶۲ ش، ص ۴۶ / مترجم].

۱. برای زندگی او، به ویژه نک:

S. M. Stern, "The Early Ismāʿīlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania", *BSOAS*, vol.XXXIII, 1960, pp.68-70, 80-81; I. K. Poonawala, "Al-Sijistānī and his *Kitāb al-Maqālīd*", in *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*, ed. D. P. Little, Leiden, 1976, pp.274-76; idem, *Biobibliography of Ismāʿīlī Literature*, Malibu, 1977, pp.82-83.

پوناوالا بر اساس مطالب مربوط به الحاکم، خلیفهٔ فاطمی، در دو اثر منسوب به ابویعقوب، تاریخ قتل او را پس از ۳۸۶ق / ۹۹۶م می‌داند. امّا با توجّه به تصریح ابویعقوب به زیارتش از مکه به سال ۳۲۲ق / ۹۳۴ م ، اگر این سخنان بعدها به مطالب مربوط به الحاکم افزوده نشده باشند، او باید به کهن‌سالی رسیده باشد. پل واکر به من خبر داد که از دو اثر یاد شده، کتاب الموازین در شکل مطوّلش، قطعاً اعتباری ندارد.

گفت که مر او را سودا غالب شده است ولیکن گروهی از شیعت بر قول او همی روند و آن خطاست».[۱]

سخنان ناصرخسرو در خوان الاخوان گویاتر است. او نظرات ابویعقوب دربارهٔ تناسخ را در پس‌زمینهٔ آراء مختلف در باب برزخ (در لغت به معنای "جدار"، "حایل") به بحث می‌نهد. در آیهٔ ۱۰۰ سورهٔ مؤمنون در قرآن دربارهٔ درگذشتگان می‌خوانیم: «وَ مِنْ وَرٰائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلیٰ یَوْمِ یُبْعَثُونَ» (= و پیشاپیش آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند). بدین ترتیب، برزخ به طور کلّی به معنای جایگاه یا وضعیّت درگذشتگان، پیش از [روز] داوری، ثواب و عقاب است.[۲] ناصرخسرو بیان می‌دارد که از نگاه اهل‌ظاهر، برای مثال «راست‌کیشان» (= اهل شریعت)، که میان جسم و نفس تمایز چندانی نمی‌نهند، برزخ عبارت است از گوری که آدمی در آن به عذاب قبر گرفتار است و فرشتگان نکیر و منکر از او بازپرسی می‌کنند.[۳] ناصرخسرو به احترام باطنیان اسماعیلی، که نزد آنها نفس جزء ضروری آدمی است، در آغاز به نظرات محمّد بن احمد النسفی (نخشبی، کشتهٔ ۳۳۲ق / ۹۴۳م) می‌پردازد؛ به کسی که پیشگام هستی‌شناسی سنّتی اسماعیلیّه و استاد ابویعقوب بود: «از قول گروهی از دانایان خواجهٔ شهید ابوالحسن نخشبی رضی‌اللّه عنه اندرین معنی (: برزخ) آن است که از بَرِ فلک الافلاک نوری لطیف است نه متحرّک و نه ساکن که سرِ زبرین از آن نور باریک است و به نفس کلّ پیوسته است، و سر فرودینش کثیف و ستبر است و اندر فلک پیوسته است. و هر نفسی که علمی از علم‌ها بیاموزد آن علم مر او را دست بازندارد که نیست شود، بلکه او را باقی کند. و اگر آن

۱. ناصرخسرو، زاد المسافرین، ویراستهٔ محمّد بذل الرحمان، برلین، ۱۳۴۱ق / ۱۹۲۳م، صص ۴۲۱ـ۴۲۲.

2. B. Carra de Vaux, "Barzakh", in *E.I*, 2nd ed.

۳. ناصرخسرو، خوان الاخوان، ویراستهٔ علی قویم، تهران، ۱۳۳۸ ش، ص ۱۳۳.

علم دینی بُوَد پرورده شده باشد به عمل شریعت و پرهیز. چون آن نفس از جسد جدا شود، از افلاک و اجرام بگذرد و بدان نور رسد که یک سر از او به نفس کلّ پیوسته است و دیگر سرش به فلک پیوسته است و بدان طرف باریک و لطیف، قرار (: آرام) گیرد و به نفس کلّ پیوسته شود، و هرچه نفس بدکرداران و معاقبان باشد بدین طرف قرار گیرد که به فلک پیوسته است».[1] نسفی در کتاب المحصول اثبات کرده که عالَم جسمانی به فرجام فنا می‌پذیرد. ناصرخسرو بر این مطلب می‌افزاید که «و او رضی‌اللّه عنه به تناسخ و گشتن نفس از جسدی به جسد دیگر نگوید».[2] از قرار معلوم،

---

۱. کتاب المقالید ابویعقوب، فصلی دارد (اقلید ۴۳) با عنوان «در توهم انسان در اینکه نفس (کلّی) از فلک (آسمانی) برتر، و عقل (کلّی) از نفس برتر است، مانند توهم برتری آب بر خاک و برتری هوا بر آب بیجا و باطل است». بنا به استدلال او در این فصل، نفس کلّی روحانی است و بنا بر این نمی‌تواند فلک را از نظر مکانی احاطه کند. چه بسا که مطالب این فصل را می‌توان به عنوان انکار مفهوم برزخ از نظر نسفی در نظر گرفت.
از کتاب المقالید، فتوکپی ناقصی از مجموعهٔ نسخه‌های خطی متعلّق به دکتر عباس همدانی به لطف مؤسسهٔ مطالعات اسماعیلی در لندن و آقای جواد بدخشانی در اختیار من قرار گرفت. فتوکپی این مجموعه توسط دکتر همدانی به مؤسسه اهدا شده است. از رسالة الباهرة ابویعقوب، کپی مجموعهٔ خطی کتابخانهٔ مؤسسه که ا.گسک توصیفی مختصر از آن ارائه کرده است، مورد استفادهٔ من قرار گرفت.
A.Gacek, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Institut of Ismaili Studies,* Vol. one, London, 1984, p.94).
از کتابخانهٔ مؤسسه و آقای بدخشانی به خاطر در اختیار گذاردن فتوکپی این نسخه‌ها، سپاسگزارم.

۲. خوان الاخوان، صص ۱۳۰ ـ ۱۳۱. در متن به تناسخ ... گوید را بی‌تردید می‌باید نگوید خواند. ناصرخسرو آشکارا بر آن است که اتّهام فکر تناسخی داشتن در میان اسماعیلیّه را به ابویعقوب منحصر کند. [در نوشتهٔ او]، اعتقاد نسفی دربارهٔ برزخ به عنوان بازگشت روح به زمین در نظر گرفته نشده است. ایوانف از این متن تحریف شده، به اشتباه چنین دریافته که ناصرخسرو، آموزهٔ نسفی را هم شامل تناسخ می‌داند.
W. Ivanow, *Nāṣir-i Khusraw and Ismailism,* Leiden and Bombay, 1948, p.58; idem, *Problems in Nāṣir-i Khusraw's Biography*, Bombay, 1956, p.65.

نسفی بر این بارو بوده که پس از ظهور قائم (ع) و عروج بازپسین او به عالَم روحانی، نفوس مؤمنان با او عروج خواهند کرد و آرامگاه ابدی و پاداش خود را با نفس کلّ در کنار عقل کلّ دریافت می‌کنند؛ حال آنکه نفوس شرور، جملگی با عالَم جسمانی فنا می‌شوند [= نفس‌ها اندر شخص‌ها همی گردند اندرین عالَم تا آن وقت که خداوند قیامت بیاید. آن گه هر نفسی که نیکوکار باشد به تأیید رسد و به عالَم عقلی بر شود و آن بهشت است، و هر نفسی که بدکردار باشد تأیید نپذیرد و اندر عالَم جسمانی بماند و دوزخ این است (خوان الاخوان، صص ۱۳۲-۱۳۳ / مترجم)].

ناصرخسرو آنگاه به دهقان اشاره می‌کند که پسر نسفی و «صاحب جزیرهٔ خراسان[1] پس از ابویعقوب» بود. بنا بر مذهب دهقان «برزخ نفس طبیعی است و نفوس مردم تا به عالَم طبیعی پیوسته باشد از برزخ رهایی نیابند و از بر طبایع نباشد (: قادر به فرار از دوزخ و صعود به ماورای طبیعیات نیستند)». دهقان دربارهٔ برزخ به موضوعی مشابه عقیدهٔ پدرش اشاره نکرده و ابویعقوب را به تناسخی بودن متّهم کرده بوده است.[2] به

حمیدالدّین کرمانی، از مخالفان تمام اشکال تناسخ، مکان برزخ را در مرز (نهایت) میان بهشت و دوزخ، بلندترین نقطهٔ عالم طبیعت، سطح آسمان‌ها (صفحة السماوات) یافته است (حمیدالدّین کرمانی، راحة العقل، ویراستهٔ مصطفی غالب؛ بیروت، ۱۹۶۷م، ص ۵۳۸؛ ابراهیم الحسین الحامدی، کنز الولد، ویراستهٔ مصطفی غالب، ویسبادن، ۱۹۷۱م، ص ۱۶۱). [اینجا] محلّی است که ارواح نیک و بد تا ظهور قائم در آن اقامت دارند.

۱. برای خواندن خراسان نک:

Stern, "Missionaries ...", p.80, n.3.

اشترن و به دنبال او پوناوالا (*Biobibliography,* p.75)، دهقان و حسن (ال) مسعود را یکی می‌دانند. ناصرخسرو و ابوالقاسم بستی هم از او به عنوان پسر نسفی و صاحب دعوت خراسان یاد کرده‌اند. به هرحال، باید به این نکته توجّه داشت که ناصرخسرو آموزهٔ حسن مسعود دربارهٔ برزخ را در جای دیگری در این فصل، با اعتقاد پدرش یکی می‌داند (خوان الاخوان، ص ۱۳۵)، آن هم در مقابل اعتقاد دهقان. بنا بر این، هویّت [همسان] این دو را می‌باید مشکوک تلقّی کرد.

۲. خوان الاخوان، ص ۱۳۱.

لحاظ اتّهام تناسخی بودن ابویعقوب، آموزهٔ دهقان را چنین می‌باید دریافت که آدمی به هنگام حیاتش به رهانیدن خود از قیود طبیعت با استفاده از دانش گنوسی (: عرفانی) تواناست. به نظر می‌رسد که دهقان در واکنش به نظرات انقلابی ابویعقوب، از طرح این پرسش "که پیش از ظهور قائم (ع) و پس از مرگ بر سر نفوس آدمیان چه خواهد آمد" می‌پرهیزد. آیا نفوس عارفان از قید ابدانشان رها می‌شوند، ولی از رسیدن به مقصد غایی در عالَم روحانی بازمی‌مانند، در حالی که نفوس شرور در ابدانشان محبوسند؟ یا اینکه دهقان تلویحاً با نظر پدرش موافق است؟ به هر صورت، حسن مسعود، برادر دهقان، از آموزهٔ پدر دربارهٔ نور فرازمند فلک ظاهری به شدّت حمایت می‌کند.[۱]

ناصرخسرو پس از ارائهٔ نظرات مجهول الهویت چندی، به رأی ابویعقوب می‌پردازد. ابویعقوب در جایی، برزخ را به «شریعت‌های پیامِبران» تعبیر می‌کند. پیامبران را «خداوندان دَوْرِ سَتْر» و قائم (ع) را «خداوند دَوْرِ کَشْف» می‌نامد. او همچنین، به قائم به عنوان «خداوند کَوْرِ[۲] عظیم» اشاره می‌کند و دربارهٔ اینکه زمان پیش از آدم و پس از قائم به چه صورت بوده و چگونه خواهد بود سخن می‌راند، بی‌آنکه دلیل و برهانی اقامه کند. او در ادامه می‌گوید که «نفس‌های تعلیمی به قوّت تأیید انبیاء علیهم‌السلام اندر عالم جسمانی قرار گرفتند و به قوّت خداوندِ کَوْرِ بزرگ[۳] روحانی شوند». ابویعقوب در جای دیگری، برزخ را به «شخص‌های مردم» توصیف می‌کند و می‌گوید که نفس‌ها در این جهان به درون اشخاص آمده‌اند تا آن هنگام که خداوند قیامت (: قائم) ظاهر شود. در آن هنگام، هر نفسی که نیکوکار باشد به تأیید الاهی می‌رسد و به عالم

---

۱. همان، ص ۱۳۵.
۲. گور را کَوْر بخوانید.
۳. گور بزرگ را کَوْر بزرگ بخوانید.

عقل که بهشت است عروج می‌کند و نفس بدکردار از تأیید الاهی محروم شده و در جهان مادّی که همانا دوزخ است باقی می‌ماند. ناصرخسرو بر این سخنان می‌افزاید که ابویعقوب سخنان نیک و پسندیده بسیار گفته است، امّا آنچه در اثبات تناسخ گفته را خردمندان نمی‌پسندند.[۱] افزون بر این، ناصرخسرو، در همین فصل، مانند بیرونی، آموزهٔ ابویعقوب دربارهٔ تناسخ را با رأی افلاطون مقایسه می‌کند.[۲] در زمان ناصرخسرو، مسئلهٔ برزخ با اشارهٔ ضمنی به تناسخ، موضوعی آشکارا جدلی بود؛ چه، او می‌گوید به فرمان المستنصر باللّٰه، در این زمینه کتابی به نام المصباح نگاشته بوده است.[۳]

ناصرخسرو در فصل بعد به نظر افلاطون بازمی‌گردد. به استناد رساله‌های افلاطون، نفس‌های مردمان پس از رها شدن از کالبدها، بنا به خویِ‌شان به کالبد جانوران، شیران، خران و گاوان رجعت می‌کنند. امّا برخی از شاگردان افلاطون در این باره گفته بوده‌اند که منظور او از تناسخ این مطالب نبوده، بلکه او به زبان رمز و تمثیل سخن گفته است. به استناد قول برخی دیگر، افلاطون بر این باور بوده که نفس هر نوعی تنها می‌تواند به کالبد مناسب خود بازگردد و روان‌های بدکرداران، به دیو تبدیل می‌شوند. بنا به اظهار گروهی دیگر، مقصود او از کالبدهایی که نفوس بدانها بازمی‌گردند، کالبدهای پست (متعلّق به جهان مادّی) نبوده، بلکه کالبدهای غیرمادّی بوده که این کالبدهای غیرمادّی به واسطهٔ کالبدهای مادّی و افعال نفوسی که درون آنها است زاده می‌شوند و تا ابد باقی می‌مانند. در خصوص معاد، افلاطون چنین می‌اندیشید که روان برای تلطیف و پاک شدن، نیازمند جسم [به مثابه] ابزار است. پاداشی که نفس

---

۱. خوان الاخوان، صص ۱۳۲ ـ ۱۳۳.

۲. همان، ص ۱۳۵.

۳. همان، صص ۱۳۲، ۱۳۶. به نظر می‌رسد که این کتاب مفقود شده است.

بدان می‌رسد، تبدیل شدن به جوهری چون عقل است، چه، نفس بالقوه عقل است و در آن هنگام بالفعل به عقل تبدیل شده و به عالَم الاهی بازمی‌پیوندد. ناصرخسرو، بعد از این، نظر ابویعقوب را با افلاطون مقایسه می‌کند. گروهی می‌گفته‌اند که ابویعقوب به مسکن و مأوایی برای نفس بیرون از عالَم مادّی اشاره نکرده است. به نظر ناصرخسرو گواه این موضوع را در کتاب کشف المحجوب ابویعقوب می‌توان یافت. به هرحال، گروهی از شاگردان ابویعقوب که مدّعی آگاهی از سرّ مذهب اویند، می‌گفته‌اند که به نظر او، نفس آنگاه که پاک شود به عالَم عُلویٰ بازمی‌گردد و جاودانه در آنجا بماند.[1]

ایوانف و کربن، ظاهراً بی‌خبر از شهادت بیرونی، برآنند که ابویعقوب در واقع امر بر مذهب تناسخ نبوده است. ایوانف عقیده داشت که حتّی ناصرخسرو هم که اهل‌سنّت را به تناسخی بودن متّهم کرده، از اصطلاح تناسخ، جز اعتقاد جزمی به «حشر جسمانی» مقصودی نداشته است.[2] [به عقیدهٔ ایوانف] ناصرخسرو این مطلب را در کتابش آشکارا بیان نکرده تا اهل‌سنّت آن را بی‌حرمتی [به خویش] تلقّی نکنند.[3] کربن عقیدهٔ ایوانف را می‌پذیرد، امّا آراء ابویعقوب را به شیوهٔ شایسته‌تری ارزیابی می‌کند. او هنگامی که از ردّ صریح تناسخ توسط ابویعقوب در چارچوب متن فارسی کشف المحجوب سخن می‌گوید، در عین حال می‌پذیرد که‌در آن بخش‌هایی بوده‌اند که به آنها همچون تأیید اعتقاد به یک حشر جسمانی هم می‌توان نگریست. پس، به گفتهٔ آن گروه از پیروانی که مدّعی‌اند سرّ آموزهٔ ابویعقوب را می‌دانند، می‌باید اعتماد کرد. کربن این پرسش را مطرح می‌کند که جمع باور به حشر جسمانی با چارچوب کلّی جهان‌شناسی

---

۱. همان، صص ۱۳۸ ـ ۱۳۹.

۲. زاد المسافرین، صص ۴۲۰ ـ ۴۲۲، ۴۲۴.

3. *Nāṣir-i Khusraw and Ismailism*, p.59.

ابـویعقوب چگـونه مـمکن است. آیـا ایـن امـر، آن‌گـونه کـه در بـرخـی اندیشه‌های گنوستیک اسماعیلی به چشم مـی‌خورد، مستلزم تـهذیب و تعالی تدریجی خود جسم نیز هست؟[۱] آیا «عالَم رستاخیزِ» ابـویعقوب، همان عالَم والاتری است که پیروان به آن اشاره می‌کنند؟ یا که همان «دورِ کشفِ» آینده در همین عالَم است که در کشف المحجوب بارها ذکر شده است؟ کربن به این نتیجه می‌رسد که بـه ایـن پـرسش‌ها هـنوز نـمی‌توان پاسخی روشن و قطعی داد.[۲]

فقدان شماری از آثـار مـربوط بـه تـناسخ، سـنجش نـظرهای جـدلی ابویعقوب را مانع شده است. کتاب سوس البقاء در اختیار نیست. رسالة الباهرة فقط به صورت دستنوشته موجود است و به گفتهٔ ایوانف «کشف هرگونه ردّی از تناسخ از راه خواندن برگ‌هایش بی‌نتیجه است».[۳] چنان که س.م.

---

۱. از قرار معلوم، کربن در اینجا اعتقاد طیّبی را در نظر داشته است. نک:
H.Corbin, *Trilogie Ismaëlienne*, Tehran, 1961, pp.177-179.

۲. بنگرید به مقدّمهٔ فرانسوی او بر تصحیح کشف المحجوب ابویعقوب سجستانی، تـهران و پاریس، ۱۹۴۹ م، صص 18-16.

3. *Nāsir-i Khusraw and Ismailism*, p.58.

[گفتنی است که رسالة الباهرة با این مشخّصات منتشر شده است: ابویعقوب سـجستانی، «الرسالة الباهرة»، به تصحیح و مقدّمهٔ بستان هیرجی، ترجـمهٔ مـقدّمه مـرتضی اسعدی، ترجمهٔ متن عبدالله نورانی، تـحقیقات اسـلامی، سـال هـفتم، شمارهٔ ۲، ۱۳۷۱ ش، صـص ۲۱ ـ ۶۲. به نوشتهٔ هیرجی:

> در این رساله گفته شده است که کلید فهم قیامت فهمیدن معنای "برزخ" است. نسبت قیامت با فهمیدن معنای برزخ دوگانه یا دو وجهی است: یکی مسئلهٔ شناخت حاقّ واقع قیامت، و دیگری مسئلهٔ تعریف برزخ به لحاظ نسبتی که با تناسخ دارد. در این باره می‌توان گفت که: ۱) سجستانی صریحاً معتقد است که جهان بالفعل مادّی در همهٔ زمان‌ها مملو از نفوسی است که با کالبدهایی که خود "برزخ" نسل‌های بعدی‌اند، اتّحاد یافته‌اند؛ و ۲) اینکه ادامه یا تداوم زمان دوری و وابستگی آن با صور مادّی یکی از ضروریّات قیامت، جزا و عدل الاهی است. بنا بر این، درک درست معنای برزخ علاوه

اشترن برنموده، کشف المحجوب در حدّ یک ترجمهٔ فارسی، ناقص است؛[۱] همان‌طور که سعید نفیسی احتمال می‌دهد که این ترجمه از ناصرخسرو باشد[۲] که به آسانی می‌توانسته برخی عبارت‌های بیش از حد صحه‌گذار بر تناسخ را حذف کند. با این حال، آنچه باقی مانده، بی‌تردید برای نشان دادن اندیشهٔ ابویعقوب به خوبی کفایت می‌کند. بنابراین، مروری دقیق، می‌تواند اساس اتّهامات ابویعقوب مبنی بر باورش به تناسخ را آشکار کند.

چنان که کربن اشاره کرده، ابویعقوب در جستار سوم از مقالت پنجم کشف المحجوب، تناسخ را به صراحت رد می‌کند. [امّا] به هرحال، به این واژه (: تناسخ) معنای ظریف انتقال روح آدمی به کالبدی حیوانی را اِسناد می‌دهد. آنچه او با خشم تکذیب می‌کند، آمیختن انواع با یکدیگر است. او هرگز این احتمال را انکار نمی‌کند که ممکن است روح انسانی به کالبدی انسانی بر روی زمین بازگردد. این مطلب با اظهارات بیرونی کاملاً تطبیق می‌کند که ابویعقوب در کشف المحجوب می‌نویسد: «(انواع محفوظ است) و تناسخ به هر نوعی از آن به نوع دیگر تجاوز نمی‌کند». وقتی که ابویعقوب واژهٔ تناسخ را به عنوان اعتقاد افراد «عاجز» و «جاهل» اعلام می‌کند،[۳] دلیلی ندارد که بپذیریم وی بعدها این واژه را به معنای متفاوتی به کار برده است.

بر آنکه در توضیح نظریّات و آراء او دربارهٔ تناسخ نقشی اساسی دارد، برای مشخّص کردن چهرهٔ برانگیزاننده، یا به جا آوردن او نیز حایز کمال اهمیّت است. همان، ص ۳۴ / مترجم].

1. Stern, "Abu'l-Qāsim al-Bustī and his Refutation of Ismā'īlism", *JRAS*, 1961, p.22.

۲. سعید نفیسی، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ ش، ج ۱، صص ۲۸، ۵۹.

۳. کشف، ص ۸۸.

نظرات ابویعقوب دربارهٔ سرنوشت روح بشر در مقالت ششم در خصوص بعث (: برانگیختن) روشن می‌شود. اهل‌سنّت واژه‌های بعث و قیامت را مترادف می‌دانند؛ به معنای رستاخیز مردگان برای داوری شدن در پایان این جهان خاکی. ابویعقوب گنوستیک اسماعیلی، بین این دو واژه، در این اثر و آثار دیگرش تفاوتی آشکار می‌نهد. از دید او قیامت یعنی ظهور قریب‌الوقوع قائم (ع) یا بازگشت او به ملکوت ایزدی تا دور کشف گشوده شود.[۱] در مقابل، بعث به یک رویداد زمانی واحد اشاره نمی‌کند. بسا که بعث به معنای برانگیختن و یا تولّد دوبارهٔ روح فرد در گنوس، یا در مسیر گنوسیس باشد. برای بیان تفاوت، فقط قیامت به رستاخیز ترجمه می‌شود و بعث به معنای برانگیختن یا تولّد دوباره است.[۲]

ابویعقوب در مقالت ششم کشف المحجوب، گاهی بعث را به تولّد مجدّد روحانی در طول حیات و گاه به تولّد دوبارهٔ جسمانی مردگان توصیف می‌کند. همان‌طور که کربن اشاره می‌کند، معنای دوم (: تولّد دوبارهٔ جسمانی مردگان) در جستارهای دوم وسوم، با جزئیاتش، روشن

---

۱. از نظر ابویعقوب و دعوت ایرانی آن هنگام، هفتمین امام محمّد بن اسماعیل بود که نزدیک دو سده پیشتر غایب شد، امّا انتظار می‌رفت که دوباره ظهور نماید تا بر جهان حکمرانی کند. نک:

W. Madelung, "Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre", *Der Islam*, XXXVII, 1961, pp.106-109.

۲. ترجمهٔ فارسی تفاوت را چنین حفظ می‌کند که قیامت را ترجمه نمی‌کند، در حالی که بعث را به برانگیختن ترجمه می‌کند. به هرحال، کربن هر دو واژه را به رستاخیز ترجمه می‌کند و بدین ترتیب تفاوت میان دو واژه را از دید خوانندهٔ منتقد دور می‌ماند. او برانگیختن را به تولّد دوباره (ressussité) ترجمه کرده است.

Abû Ya'qûb Sejestânî: Le Dévoilenment des choses cachées, trans. H. Corbin, Lagrasse, 1988.

است.[۱] در جستار دوم، او در مخالفت با معنای بعث، استدلال‌های زیادی ارائه می‌دهد. معنایی که در اعتقاد اهل‌سنّت به یک رستاخیز جهانی اشاره دارد. اگر بنا بود که همهٔ مردم ادوار پیشین در یک زمان برانگیخته شوند، باید همهٔ زمین مصروف بازگشت ابدانشان می‌شد. امّا از آنجا که برازندهٔ خداوند نیست که به این منظور زمین را وسعت دهد پس این انبوه مردم کجا باید اقامت گزینند؟ ابویعقوب اثبات می‌کند که خردسالان و دیوانگانی که فاقد ذهن سالمند، تولّد دوباره نمی‌یابند، چون مسئول جبران اعمالشان نیستند. به همین ترتیب، برانگیختن سیاهان، ترکان و مردم سند که در اقصی نقاط جهان می‌زیند با حکمت و رحمت الاهی سازگار نیست. چون آنها هیچ علم یا عملی مذهبی کسب نکرده‌اند و بنا بر این، سزاوار پاداش و کیفر نیستند. در عین‌حال، ابویعقوب اشاره می‌کند که برانگیختن افرادی که سزاوار آنند، در یک زمان صورت نمی‌گیرد.

ابویعقوب در جستار سوم اثبات می‌کند که آگاهی از تولّد دوباره، بر روح فرد پوشیده می‌ماند. این بدان معنا است که روح، هر دو دانش را از دست می‌دهد هم دانشی را که در کالبد مادّی پیشین حاصل کرده بود و هم آگاهی از احوال آیندهٔ خود پس از تولّد دوباره را. وقتی که روح از کالبد جدا می‌شود، معرفتش را در مکانی دور از دسترس خود به امانت می‌سپارد. در واقع، از آنجا که هر عصر و زمانی اصول و قوانینی متفاوت، برگرفته از علم دارد، اگر علم پیشین با دانش نوین مناسب عصر خود درآمیزد، سدّ راه روح است. از سوی دیگر، اگر احوال روح پس از تولّد دوباره از او پنهان نماند، روح انگیزهٔ کسب علم و کار نیک را از دست می‌دهد، چون دیگر جایی برای بیم و امید نیست.

جستار چهارم دربارهٔ بعث، به ریاضت نفس می‌پردازد. در ابتدا، بعث

---

۱. مقدّمهٔ [فرانسوی] کشف، ص 17.

به عنوان برانگیختن روحانی ناب در زمان حیات توصیف شده است. معلّمی گنوستیک، از طریق تعلیم دادن نفس می‌تواند وی را چنان دگرگون کند، که فردی که پیشتر آن شخص را دیده بود، وی را شخص دیگری بپندارد. ابویعقوب اصرار می‌ورزد که این برانگیختن بیشتر تعالی بخشیدن به نفس است تا جسم. به هر صورت او در بخش آخر [این جستار] می‌پرسد: اگر این امکان باشد که فرد نفسی لطیف را حتّی در کالبد نخستینش کسب کند، تا چه اندازه قادر است پس از پیوستن به یک کالبد موزون‌تر، منزّه‌تر، نیکوتر، ریاضت سخت‌تری را تحمّل کند تا به تعالی بیشتری برسد؟[1]

جستار پنجم، حقّ‌جویی می‌کند: از راه برانگیختن، ممکن است، بدبخت به خوشبخت یا خوشبخت به بدبخت تبدیل شود. علّت بدبختی آن است که نفس از «استادی بی‌راه و گم شده» تعلیم گیرد. گرچه ممکن است بار دیگر «عالمی بیابد عاقل زاهد که راه نماید او را به طریق دین و آن جهان، تا از پس بی‌راهی راه راست یابد». آنگاه که نفس از کالبد جدا می‌شود و زمان برانگیختن فرا می‌رسد، در ازای اعمال نیکش به شادی‌های بزرگ (سعادت‌های عظیم) نائل می‌شود. و باز به همین ترتیب ممکن است انسانی خوشبخت در ملاحظهٔ دانشی که به او داده شده، دچار غفلت شده و معلّمِی گمراه وی را فریب دهد. پس از رهایی نفس از بدن، آن بداقبالی که به خاطر مسامحه‌کاری و اهمال‌ورزی مستحقّ آن شده، به نفس می‌رسد و موجب مجازات وی می‌شود. ابویعقوب آنگاه به فردی اشاره می‌کند که، پس از کسب خیر یا شر، هفت هزار سال پیش یا

---

۱. ترجمهٔ کربن (صص ۱۲۳ ـ ۱۲۴) به نظر نادرست می‌رسد:

Or ce que cet homme s'assimile ainsi tourne au profit de son âme subtile, certes, mais pareillement aussi de son corps physique tel qu'il existait au début.

ابویعقوب می‌خواهد بگوید که نفس حتّی در همان کالبد پیشین می‌تواند دوباره زاده شود.

بسی پیشتر درگذشته و می‌پرسد آیا پاداش یا کیفری که در خور اوست به وی خواهد رسید یا نه؟ اگر نرسد، پس پاداش و کیفری در میان نیست. امّا اگر پاداش و کیفر این مردگان به آنها رسیده باشد برانگیختن آنها باید پیشتر رخ داده باشد.[۱] در واقع، چگونه می‌تواند هم به گونه‌ای دیگر باشد و هم با عقل سازگار. ابویعقوب اینجا، به صراحت اعتقاد اهل‌سنّت به یک رستاخیز جهانی در پایان دنیا را، انکار می‌کند. تولّد دوباره، برای جبران اعمال گذشته، اندکی پس از مرگ رخ می‌دهد.

در جستار ششم، بعث دوباره تنها به عنوان بیداری روحانی مطرح می‌شود. این امر دیر یا زود رخ می‌دهد. بسته به آنکه این سالک جویای راه حقّ، به چه سرعتی معلّم راهنمایی بیابد و آن سالک انحراف‌پذیر، که را بیابد که وی را در راه ضلالت مساعدت کند. عارفی هم که بر دانشی ظریف و غامض اشراف دارد، می‌تواند دربارهٔ آن خسّت بورزد و کسی را در آن شریک نکند، مگر آنکه فردی را کاملاً شایستهٔ آن بداند. خداوند اسرار تولّد دوباره را که بر مخلوقات عالم پوشیده است می‌داند و ادامهٔ جهان و جهانیان هم، درست مانند رجعت، پاداش و کیفرشان در ید قدرت اوست.

در پایان، در جستار هفتم، ابویعقوب استدلال می‌کند که افعال نیکی که هم بر اساس خرد و هم بر پایهٔ قوانین شریعت‌اند، در نگهداری نظم جهان سهیم‌اند و این به سود کسانی است که در دوره‌های آینده، باز زاده می‌شوند. حال آنکه افعال مخالف خرد و قانون به زیان آیندگان خواهد

۱. متن فارسی (ص ۹۱) برخلاف این مطلب می‌گوید که زمان رستاخیز آنها هنوز فرا نرسیده است [«هنوز وقت برانگیختن نیامذ» / مترجم]. به هرحال، کربن (ص 125) چنین ترجمه می‌کند:

c'est que le moment de leur résurrection est déjà advenu.

آشکار است که متن کتاب ابویعقوب، تحریف شده است؛ یا به دست مترجم فارسی یا توسط کاتب بعدی. این تحریف را از مطالبی دریافتم که بدانها اشارت رفت.

بود. رامش و آرامشی که زادهٔ افعال نیک‌اند، مانند اندوه و اضطرابی که مولود افعال شرأند به این جهان تعلّق ندارند و از آنِ جهان دیگرند. زیرا اگر این جهانی بودند، اشرار برای شاد بودن و در آرامش زیستن انگیزهٔ بیشتری داشتند و به احتمال زیاد، ابرار، در اندوه و نگرانی افزون‌تری می‌زیستند. ابویعقوب در پایان اثبات می‌کند که آن جهانِ دیگر، همان وعدهٔ برانگیختن است.

ناصرخسرو، در ایراد اتّهام به ابویعقوب مبنی بر اینکه او در کشف المحجوب به مأوای جاویدان روح، خارج از این جهان اشاره‌ای نکرده، آشکارا بر حقّ بوده است. حتّی مکان بازگشت (: معاد) در آخرت برای وعدهٔ برانگیختن بر روی زمین، لاینحل باقی مانده است. نقش قائم (ع) خداوند رستاخیز هم، صرفاً با واژه‌های دنیوی توصیف شده است. او مؤمنان را به دانش ملکوت خداوند رهبری می‌کند و از حقایقی که در کتاب‌های مقدّس و شرایع پیامبران عصر اختفاء پنهان بوده‌اند، پرده برمی‌دارد. معارضان یا به میل خود به دین خدا می‌پیوندند، یا به دست قائم (ع) کشته می‌شوند. نفوس آدمی که در عصر اختفاء چنان می‌نمودند که گویی بیمارند، در عصر خجستهٔ تجلّی به دست خداوند قیامت شفا می‌یابند.[1] در تعلیمات متداول اسماعیلیّه، وظیفهٔ دیگر قائم (ع) واپسین داوری است که مکان اقامت دائمی مردم در جهان آینده را تعیین می‌کند. ابویعقوب به این نقش اشاره‌ای نکرده است. نظر ابویعقوب دربارهٔ تاریخ مقدّس به عنوان عصر تجلّی پیش از آدم (ع) ـ آغازگر عصر اختفاء ـ و عصر تجلّی پس از ظهور قائم (ع)، به آسانی به تسلسل متناوب اعصار بیشمار تجلّی و اختفاء قابل بسط است؛ همان‌گونه که بعدها در گنوسیس اسماعیلی طیّبی، با آن مواجه می‌شویم.[2] اظهارات آن گروه از پیروان

---

۱. کشف، صص ۸۱ ـ ۸۳.

۲. این بدان معنا نیست که آموزهٔ طیّبی از اندیشهٔ ابویعقوب نشأت گرفته است. طیّبیان

ابویعقوب که مدّعی‌اند بنا بر اعتقاد واقعی او روح پاک سرانجام به جهانی والاتر بازمی‌گردد و تا ابد آنجا می‌ماند، آشکارا بر تعلیمات او در دیگر آثارش استوار است. بر اساس تفسیر کشف المحجوب ابویعقوب، نمی‌توان گفت که پیروان او در این موضوع کاملاً در اشتباه بوده‌اند. درک این نکته دشوار است که ابویعقوب چگونه می‌تواند بر اساس تمسّک جستن به یک دریافت نوافلاطونی از جهانی که در آن نفوس افراد آدمی، بخشی از نفس کلّ هستند، زنجیرهٔ ابدی تجدید تناسخ‌ها را بدون بازگشت غایی به موطن روحانی‌شان مجسم کند.[1]

ابویعقوب در رسالة الباهرة، پایان سلسلهٔ برانگیختن‌ها را با یک قضاوت نهایی توصیف می‌کند و نفوس را به حالت پاداش یا پادَافره (: ثواب و عِقاب) دائمی محکوم می‌نماید. رسالة الباهرة خطاب به علید گمنام در پاسخ به پرسش از واقعیّت قیامت کبراست. ابویعقوب بر این امر اصرار می‌ورزد که قیامت بیشتر به دلیل تأثیرات و تغییرات نفسانی صورت می‌گیرد تا تأثیرات و تغییرات طبیعی. از نظر ابویعقوب، آنگونه که اهل‌سنّت و جمعی دیگر از فرقه‌های مذهبی معتقدند، خداوند ساختار مادّی و نظم جهان را نابود نمی‌کند تا بر مسند قضاوت بشر بنشیند، بلکه قائم (ع)، آن روح مطهّر، با حضور خود، تأثیرات سوء کرات و اجرام آسمانی را که پیش از ظهور او بر جهان حاکم بوده، به تأثیرات مفید تبدیل می‌کند. از طریق قائم (ع) است که مومنان تمام ادوار و اکوار، در فضایل و

سرسختانه از تناسخ در زمین حمایت می‌کنند، حتّی در کالبد حیوانات؛ [هرچند که] این فقط دربارهٔ اشخاص پلید به عنوان مجازات صدق می‌کند. آنها دربارهٔ این جهان به پایان غایی معتقدند. به استناد سخنان قاضی نعمان و حمیدالدّین کرمانی، اعتقاد طیّبیان به تناسخ، در اساس از رسالة الجامعة اخوان‌الصفا و رسالة الحیوان نویسنده‌ای ناشناس برگرفته شده است. نک: الحامدی، کنز الولد، صص ۳۴ ـ ۳۶، ۱۱۲ ـ ۱۱۳، ۱۸۵ ـ ۱۸۹، ۳۰۰.

۱. ابویعقوب در کتاب البشارات، بازگشت نهایی نفوس افراد به نفس کلّی و عقل را شرح می‌دهد. بنگرید به عبارت‌های نقل شده در کنزالولد، صص ۲۴۸ ـ ۲۶۴.

دانش گنوستیک و تجلیّات عقل کلّ غرقه می‌شوند. بدین ترتیب مؤمنان به پاداششان نائل می‌شوند، حال آنکه ارواح متخاصم که در اجابت نور او قصور ورزیدند، جز آتش، مأوایی ندارند.

اینجا این پرسش مطرح می‌شود که چگونه ارواح تمام اعصار گذشته در آن هنگام به پاداش یا کیفرشان می‌رسند؟ ابویعقوب چنین توضیح می‌دهد که درک این موضوع دشوار است مگر بر آنان که روحی پاک دارند و همواره به معنویات تمسّک می‌ورزند. پاسخ در ادراک معنای برزخ در آیهٔ ۱۰۰ سورهٔ مؤمنون قرآن است. معرفت برزخ‌ها شامل درک این مطلب است که جهان همواره پر از نفوسی است که با اشخاص جدا جدا متّحدند. آنگاه که برخی افراد جهان را بدرود می‌گویند، اشخاص دیگری مانند آنها جانشینشان می‌شوند. و موجودی که جانشین می‌شود، همان صورت فرد درگذشته را واجد است (یکون المستخلف صورة المنقرض). پس به یقین می‌دانیم که ارتباطات، رهبری سیاسی، حرفه‌ها و صنایع افرادی که امروز در این جهان هستند، باید آن چیزی باشد که از درگذشتگان به دست آورده‌اند (ما اُبسوه من المنقرضین). پس اینها برزخ‌های کسانی می‌شوند که درگذشته‌اند و این نفوس همان میراث مردگانند (لیست الأنفس اِلا مٰا اورثوهم). پس به ازای هر گروه صالح و طالح، راه‌یافته و گمراه، افراد دیگری جانشین می‌شوند و برجای ماندهٔ ایشان را به میراث می‌برند، که همان مرده‌ریگِ درگذشتگان برای آیندگان است. بدین ترتیب نفوس نیک و نفوس شرّ به پاداش و پادافره‌شان می‌رسند و آنها تا قیام بزرگ‌ترین قیامت همواره باقی‌اند (موصولة الحبال) و درگاه قیامت کبریٰ، همه گرد می‌آیند و هر که را هر چه سزاوار است به وفور بدو ارزانی می‌شود. ابویعقوب در ادامهٔ مطلب می‌گوید که در این رساله دربارهٔ قانون بسیار نمی‌گوید، زیرا به لطافت فهم و باریک‌بینی و حدّت ذهن و بلندهمّتی مخاطبش باور دارد.

آموزهٔ تناسخ که در رسالة الباهرة به تفصیل بیان شده و با ماهیّت برزخی تحقّق یافته در افراد آدمی در نسل‌های پیاپی بستگی دارد، با دومین نظری که ناصرخسرو به ابویعقوب اِسناد داده است کاملاً مطابقت دارد. در این خصوص که «مکان دیگری» که ــ ناصرخسرو به آن اشاره کرده است ــ در رسالة الباهرة موجود باشد،[۱] فقط اندکی تردید داریم. به نظر می‌رسد که بنا بر توضیح ناصرخسرو، موضوع اصلی کشف المحجوب بیشتر با نخستین نظر ابویعقوب، سازگار بوده باشد. به هر ترتیب برخی جزئیات، به ویژه ماهیّت برزخ در رابطه با قوانین شرعی پیامبران، در کتاب نیستند، مگر آنکه هنگام ترجمه حذف شده باشند. چنین برمی‌آید که ناصرخسرو دربارهٔ اوّلین نظر ابویعقوب موضوع سوس البقاء مفقود را تشریح می‌کند.

مکتب تناسخ ابویعقوب گویای دورهٔ ناپایداری در مسیر زندگانی حرفه‌ای اوست. ابویعقوب زمانی درگیری با فکر اسماعیلی را آغاز کرد که شاگرد نسفی بود. به احتمال زیاد، نخستین اثرش ــ که در زمان حیات استادش تألیف شده است ــ کتاب النصرة بود که در آن از مکتب نسفی در برابر انتقاد ابوحاتم رازی دفاع می‌کند. چنین به نظر می‌رسد که پس از درگذشت نسفی، اندیشهٔ ابویعقوب در مسیر طرز فکری مستقل گسترش

---

۱. سخنان موجز ناصرخسرو، آشکارا از زبان مبهم به کار گرفتهٔ ابویعقوب گویاتر است و ظاهراً از مکتب او تفسیر متعارفی به دست می‌دهد. ابویعقوب به صراحت از رجعت نفوس به اشخاص در این جهان یاد نمی‌کند، امّا اشارات او آشکارا این معنا را می‌رساند. او از عروج نفوس به عالم عقل پس از رستاخیز سخن نمی‌گوید، امّا موهبت‌هایی روحانی را وصف می‌کند که مؤمنان از طریق قائم در این جهان بدانها می‌رسند. مؤمنان در یک همراهی روحانی به قائم می‌پیوندند و چون نفس واحدی می‌شوند. امّا، او در ادامه از ورود مؤمنان به باغ فردوس، در جوار خدای رحمان سخن می‌گوید که در اصطلاحات اسماعیلی آن را به عالم عقل می‌توان تعبیر کرد. او به همین شیوه، ماهیّت دوزخی را که منکران قائم بدان محکومند، با زندگی در جهان مادّی، آشکارا یکی نمی‌داند. زبان مبهم ابویعقوب، آشکارا، ایوانف را به قضاوتی نادرست در این باره که در رساله ردّی از تناسخ نیست، واداشته است.

یافت و سرانجام به اختلاف نظر او با پیروان مکتب نسفی، راه بُرد. ابوالقاسم بُستی در این باره می‌گوید که مجادله‌ای سترگ میان اسماعیلیان خراسان بپا خاست. آنگاه که نسفی و پیروانش براین باور بودند که دعوت باید به نفس و پیشگویی ادوار نبوّت و مسائل خلقت مربوط باشد، ابویعقوب چنین اظهار می‌داشت که دعوت باید با شریعت و تأویل ظاهری آن آغاز شود.[۱] اظهارات ناصرخسرو دربارهٔ مجادله در باب تناسخ، برمی‌نماید که ـ بنا بر رأی اشترن ـ مجادله تنها دربارهٔ روش‌های تبلیغ نبود، بلکه یک بُعد جزمی نیز داشت. این اختلاف نظر، به احتمال زیاد، در مدّت یک یا دو دهه پس از درگذشت نسفی رخ داد. ابویعقوب پس از آنکه به مذهب فاطمی پیوست، در آثار واپسینش تناسخ را تصدیق نکرد. چنین به نظر می‌رسد که آموزهٔ مقامات رسمی فاطمی، همواره تناسخ را مردود شمرده است. با این حال، ظاهراً، ابویعقوب هرگز به صراحت مذهب پیشین خود را انکار نکرد. بدین سان، مسئلهٔ برزخ، سرنوشت نفس پیش از ظهور قائم (ع)، در آثار پسینش بی‌پاسخ ماند.

برای مثال، ابویعقوب در کتاب الافتخار قیامت را به ظهور قائم (ع) توصیف می‌کند؛ که به اذن خداوند، همهٔ ارواح را داوری می‌نماید و آنها را به مأوای جاوید پاداش یا پادافره‌شان، روانه می‌فرماید. او بر این امر اصرار دارد که به رغم اعتقاد اهل‌ظاهر، جهان مادّی دستخوش تغییر و فنا نخواهد شد. به باور او، آن گروه از آیات قرآن که نابودی جهان مادّی را آشکارا توضیح می‌دهند، باید به رخدادهای روحانی تعبیر شوند. ابویعقوب، در توضیح موضوع بعث دچار ابهام می‌شود. وی، به این باور اهل‌سنّت، به دیدهٔ تمسخر می‌نگرد که معتقدند خداوند گوشت و استخوان‌های مردگان را به صورت نخست بازمی‌گرداند و اینکه همهٔ مردگان، پس از نیستی زمین، یکباره و در یک آن، برانگیخته می‌شوند را

1. Stern, "Abu'l-Qūsim al-Bustī", pp.22-23.

به استهزاء می‌گیرد. ابویعقوب از آنها می‌پرسد که آیا نمی‌شود که برانگیختن مردگان بارها رخ داده باشد و شما از آن بی‌خبر باشید؟ او در کتاب کشف المحجوب این پرسش را پیش می‌کشد که چگونه با عدالت و خرد پروردگار سازگار است که فردی را که ده سال پس از آدم، و هفت هزار سال پیش زندگی را بدرود گفته است، با آخرین درگذشته‌ای که تنها اندک زمانی در دل خاک خفته است، با هم محشور گرداند با این حال، او روشن نمی‌کند که چرا خداوند باید شخصی را برانگیزاند که پیش از ظهور قائم (ع) و داوری او زیسته است. وی در برخی موارد، برانگیختن را به صراحت با واژه‌های روحانی توصیف کرده است. اگر بنا باشد که برانگیختن فردی با اعضای بدن و ظاهری که در زندگی پیشین خود داشته صورت پذیرد و با آن پیکر به پاداش یا پادافره برسد، از نو، دچار گرسنگی، تشنگی، بیماری و مرگ می‌شود؛ در حالی که پاداش و پادافره باید ابدی باشند. به یقین، با اطمینان می‌توان گفت که خداوند می‌تواند آدمی را بدون کالبد پوسیده‌اش در جهان روحانی برانگیزاند، آن هم با علم به اینکه او همان کسی است که زمانی در این جهان زیسته است. به هر حال، ابویعقوب در جاهایی دیگر، تولّد نُوی را مجسّم می‌کند که پیوند بیشتری به مادّه دارد. او این امر را به کار یک صنعتگر یا معماری تشبیه می‌کند که اثر هنری یا بنایی را که آسیب دیده یا ویران شده، به همان شکل نخست می‌سازد، امّا در این امر نه تنها از مواد قبلی، که از موادّی مشابه یا حتّی متفاوت نیز بهره می‌برد. او آیهٔ ۲۶۰ سورهٔ بقره قرآن را چنین تفسیر می‌کند که خداوند تواناست که مردگان را از همان چهار عنصری که پیشتر ابدانشان به آنها تجزیه شده بود، احیاء کند.[1] آن دسته از پیروان ابویعقوب که با کشف المحجوب و رسالة الباهرة او آشنایند، قادرند که این

---

۱. ابویعقوب سجستانی، کتاب الافتخار، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۸۰م، صص ۷۴ - ۹۱.

موضوع‌های ضدّ و نقیض آشکار را به راحتی حل کنند. پیش از ظهور قائم (ع) و عروج او به جهان روحانی، انسان‌هایی تولّدهای نُوی را به دفعات تجربه کرده‌اند بی‌آنکه مورد قضاوت قائم (ع) قرار گیرند.

ابویعقوب در کتاب المقالید فصلی را (اقلید ۴۴) به ابطال تناسخ اختصاص داده است. به هرحال، چنان که در کشف المحجوب اشاره شده است از دید او اهل تناسخ افرادی هستند که در مذهب آنها ارواح [آدمیان] به کالبد انواع حیوانات حلول می‌کنند؛ افزون بر این مطلب، ایشان معتقدند که ارواح به خاطر خطایی که در جهان دیگر از آنها سر زده است، به زمین هبوط کرده‌اند و تا وقتی که کیفر گناهانشان را بپردازند، در ابدان خاکی باقی می‌مانند.[۱] ابویعقوب می‌تواند بدون حاشا کردن نظرات بیان کرده‌اش در آثار پیشین خود، باور به تناسخ را رد کند. او در فصلی دیگر (اقلید ۴۵) اعتقاد برخی منجمان را مردود می‌شمارد که بر این باورند که در موقعیّتی درست مانند موقعیّت کنونی، پس از یک دورهٔ سی هزار ساله، آنگاه که فلک به نقطهٔ خاصّی برسد، ارواح به ابدانشان بازمی‌گردند. ابویعقوب یادآوری می‌کند که او، اعتقاد منجمان را در کتاب البشارات به تفصیل توضیح داده و مردود شمرده است.[۲] او بعث را با قیام واپسین (: نشئة آخرت) یکی می‌داند و چنین استدلال می‌کند که نشئهٔ آخرت، فقط روحانی است، زیرا به طور ناگهانی (: بغتتاً) رخ می‌دهد ولی

---

۱. از این آموزه در رسالة الجامعة اخوان الصفا (به کوشش ج. صلیبا، دمشق، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹ م، به ویژه ج ۱، صص ۲۹۸-۳۰۵) حمایت شده است؛ جایی که مادّه و صورت همچون برزخی وصف شده‌اند که ارواح بدانجا هبوط می‌کنند و تا روز رستاخیز در آنجا می‌مانند (یوم یبعثون، ج ۱، ص ۳۰۰، در اینجا یعنی واپسین رستاخیز) و بعدها طیّبیان آن را اقتباس کردند (نک: کنز الولد، صص ۳۴-۳۷، ۱۱۲-۱۱۳). ابویعقوب به خوبی می‌توانسته تعالیم اخوان را در ذهن داشته باشد.

۲. ظاهراً، همچون کتاب البشارات، تنها برخی موارد برگزیده برای اثبات این امر کفایت می‌کنند.

پیکر مادّی به تدریج بر این امر می‌رود. تاکنون هیچ سخنی از وقوع بعثی پیش از این، نداشته‌ایم. با این حال، ابویعقوب احتمال عقلانی وجود یک بعث روحانی و جسمانی با هم را می‌پذیرد، مانند آنچه در زایش طبیعی شاهدیم.[1] خواننده‌ای که با آثار پیشین او آشنا نیست، نمی‌تواند جایِ پایی از اعتقاد به تناسخ را در آثار استادانهٔ وی بیابد. به هرحال، از نظر پیروان ابویعقوب که با طرز تفکرش آشنا بودند، مطلبی نیست که به وضوح با مذهبی که او بنیاد نهاد در تناقض باشد. ابویعقوب، برای پرسش از چگونگی سرنوشت نفوس پس از مرگ و پیش از واپسین رستاخیز، پاسخی ارائه نکرده است. پس، در زمان ناصرخسرو، نزد باقی‌ماندگان بر مکتب ابویعقوب، اساسی برای اعتقاد به تکرار تولّدهای نو پیش از ظهور قائم (ع)، وجود داشته است و داعیان رسمی فاطمی این موضوع را چنان جدّی گرفتند که ناصرخسرو را به نوشتن تکذیب‌نامه‌ای بر آن واداشتند.

---

۱. اقلید ۴۰.

ابویعقوب سجستانی و هفت قوّهٔ عقل

ویلفرد مادلونگ
ترجمهٔ علی مرتضویان

ابویعقوب سجستانی، داعی اسماعیلی، در فصل شانزدهم کتاب الینابیع به شرح هفت قوّه می‌پردازد که به عقیدهٔ او نزد عقل کلّی موجود و ضرورتاً مقارن آنند.[1] نخستین قوّه دهر است.[2] دلیل نزدیکی این قوّه با عقل کلّی آن است که هرگاه از طریق درک امری معقول مکتسب شود، پیوسته ملازم آن باقی می‌ماند. پس معلوم می‌شود که قوّهٔ دهرِ مطلق با عقل کلّی، در

---

۱. ابویعقوب السجستانی، کتاب الینابیع، ویراسته و ترجمهٔ فرانسه هانری کربن، ایران و یمن: سه رسالهٔ اسماعیلی، تهران ـ پاریس، ۱۹۶۱ م، متن عربی، صص ۴۱ ـ ۴۳.

۲. هانری کربن، شکل متفاوت قرائت ["دهر" به] ذهن را در ویرایش کنونی خوان الاخوان ناصرخسرو، در فصلی که ترجمه‌ای آزاد از همین فصل [۱۶] کتاب ابویعقوب است، به درستی به عنوان اشتباه بس بزرگ نسخه‌بردار ذکر کرده است (سه رساله، ترجمه به زبان فرانسه، ص ۶۰) [نک: خوان الاخوان، به کوشش علی قویم، تهران، ۱۳۳۸ ش، ص ۱۷۶ / مترجم].

حین ابداع و از آن به بعد، مقارنت دارد.

دومین قوّهٔ عقل، حقّ است. زیرا حقیقت هر معقول همراه عقل مکتسب دوام می‌آورد. فرض حذف حقّ از قوّهٔ عقل باطل است زیرا فرض مخالف [دائر بر غلبهٔ باطل] بنیاد خودِ عقل را برمی‌افکند.[1] پس معلوم می‌شود که حقّ مطلق با عقل، در حین ابداع و بعد از آن، مقارنت دارد.

سومین قوّه، سرور است. زیرا سرور در عقل مکتسب موجود است، هرگاه که عقل به فهم معقول نائل آید. پس معلوم می‌شود که سرور مطلق در حین ابداع و از آن به بعد، با عقل مقارنت دارد.

چهارمین قوّه، برهان است. زیرا برهان از عقل مکتسب عقب نمی‌ماند، هرگاه که عقل مکتسب به فهم معقول دست یابد. پس معلوم می‌شود که برهان با عقل، در حین ابداع و از آن به بعد، مقارنت دارد.

پنجمین قوّه، حیات است. حیات نزد عقلِ [مکتسب] موجود است، هرگاه که عقل دست اندرکار فهم معقولات شود. پس معلوم می‌شود که حیات مطلق با عقل کلّی، در حین ابداع و از آن به بعد، همواره مقارنت دارد.

ششمین قوّه، کمال است. کمال از عقل مکتسب جزئی عقب نمی‌ماند، هرگاه که عقل مکتسب جزئی به فهم معقول دست یابد. زیرا عقل برای فهم معقول صورت کامل آن را در نظر می‌گیرد نه صورت ناقص آن را. پس معلوم می‌شود که کمال با عقل کلّی، در حین ابداع و از آن به بعد، مقارنت دارد.

هویّت هفتمین، و عالی‌ترین، قوّهٔ عقل در بین راویان بعدی متون اسماعیلی و نیز در بین پژوهشگران متأخّر، محلّ اختلاف است. هانری

---

۱. بخوانید "و بطلانه عنه توهمٌ باطلٌ لأن خلافه مبطلٌ له" [در متن مصحَّح کربن آمده است: "و بعده عن توهم باطلٌ خلافه مبطلٌ له" / مترجم].

کربن در ویرایش کتاب الینابیع قرائت غیبت را بر اساس نسخه‌هایی که در اختیار داشته عیناً ضبط کرده است. معهذا خاطرنشان کرده که ناصر خسرو در خوان الاخوان ضمن شرحی که به فارسی بر کتاب الینابیع به تحریر درآورده، آن را به بی‌نیازی ترجمه کرده که آشکارا حاکی از قرائت غُنیت در متن عربی است.[۱] گرچه کربن قرائت غنیت را موجّه دانسته، امّا غیبت را که منطبق بر اصل است ترجیح می‌دهد و متذکر می‌شود که در جامع الحکمتین ناصرخسرو و نیز در تفسیر قصیدهٔ ابوهیثم جرجانی منتسب به محمّد بن سرخ نیشابوری که ملهم از عرفان اسماعیلی است، واژهٔ غیبت به کار رفته است. او می‌افزاید که اگر این دو واژه صرفاً صورت‌های دوگانهٔ مفهومی واحدند، غُنیت چیزی به معنای کمال نمی‌افزاید. در این صورت، قرائت غُنیت در حکم تنزّل معنا به پایین‌ترین سطح، و تهی شدن آن از مایه‌های غنی و اصیل است، حال آنکه غیبت هم در کلام شیعی[۲] و هم در تصوّف واژه‌ای پر معنا است. در بحث حاضر، غیبت معنای "مستوری، غایب بودن از نظر، غیبت وجدآمیز از عالم محسوس، حضور در عالم غیب، و در یک کلام، بُعد ناپیدا و ماورایی حضور را افاده می‌کند."[۳]

با این همه، بررسی دقیق متون آشکارا نشان می‌دهد که در تمامی آنها منظور اساساً همان غُنیت است نه غیبت. ناصرخسرو در جامع الحکمتین تفسیری باطنی در باب شش اصطلاح از هفت اصطلاح مندرج در قصیدهٔ ابوهیثم ارائه می‌کند.[۴] او دربارهٔ کمال توضیح می‌دهد که نفس آدمی

---

۱. کربن، سه رسالهٔ اسماعیلی، ترجمه به زبان فرانسه، صص ۶۳-۶۲ [نک: ناصرخسرو، خوان الاخوان، پیشین، صص ۱۷۶، ۱۷۸ / مترجم].

۲. نک: شرح قصیدهٔ فارسی خواجه ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی، منسوب به محمّد بن سرخ نیشابوری، ویراستهٔ هانری کربن و محمّد معین، تهران - پاریس، ۱۹۵۵م، مقدّمه به زبان فرانسه، ص ۵۲.

۳. کربن، سه رسالهٔ اسماعیلی، ترجمه به زبان فرانسه، ص ۶۲.

۴. ناصرخسرو، جامع الحکمتین، ویراستهٔ هانری کربن و محمّد معین، تهران - پاریس،

زمانی به کمال دست می‌یابد که افاضات عقل کلّی را یکسره پذیرا شود. شش پیامبر عظیم‌الشأن ـ آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمّد (ص) ـ در طی دورانی به درازای تقریباً هفت هزار سال ـ حکومت خود را بر بخشی از بشریّت با ابلاغ افاضات عقل بر آنها، مستقر سازند. امّا این واقعیت که آنها نتوانسته‌اند حکومت خود را بر کلّ بشریت مستقر کنند خود دلیلی است بر اینکه هیچ کس به تمامی پذیرای عقل نبوده است. بدین‌سان روزی که به تعبیر قرآن "والامر یومئذ للّه" (سورهٔ انفطار، آیهٔ ۱۹) است هنوز فرا نرسیده است.

بند بعدی در کتاب جامع الحکمتین با این جمله آغاز می‌شود: و عنایت نفس کلّی از احتیاج خویش بدان شخص باشد که افاضات عقل کلّی را تمام او پذیرد و بر خلق به جملگی او سالار شود.[۱] این جمله کاملاً مبهم است. اصطلاح از احتیاج خویش ایجاب می‌کند که کلمهٔ مورد بحث را غُنیت، یا معادل آن، غنای که به لحاظ سیاق خط محتمل‌تر است به جای عنایت، بخوانیم: "غنای نفس کلّی [که نفوس جزئی اجزای آنند] از احتیاج خویش بدان شخص باشد که افاضات عقل کلّی را تمام او پذیرد و بر خلق به جملگی او سالار شود". ناصرخسرو در ادامهٔ بحث توضیح می‌دهد که چنین شخصی آخرین سالار است که با او دور نبوّت به پایان می‌رسد. بعضی او را "مسیح" دانسته‌اند که بازمی‌گردد، و عدّه‌ای او را "مهدی"، و بعضی دیگر "قائم" خوانده‌اند. خداوند می‌فرماید: "عمّ یتساءلون * عن‌النباءالعظیم * الذی هم فیه مختلفون" (نباء، آیات ۱ ـ ۳). به علاوه، واضح است که

۱۹۵۳ م، متن فارسی، صص ۱۱۲ ـ ۱۲۲. ناصرخسرو اصطلاح برهان را در این قطعه از متن حذف کرده است. او با مهارت فراوان، بیت قبلی شعر را که بنابر آن:

"و هفت نور بتابد چنانک هر یک را / از او پذیرد به اندازهٔ لطافت نار"

[از بیت‌های مورد نظر ما] جدا می‌کند.

۱. ناصرخسرو، جامع الحکمتین، متن فارسی، ص ۱۲۱ سطر ۱۸، ص ۱۲۲ سطر ۱.

قرائت ناصرخسرو از قصیدهٔ ابوهیثم غُنیت بوده است نه غیبت.[۱]

قصیدهٔ ابوهیثم دربارهٔ هفت قوّه که در شعر از آنها با عنوان نور یاد شده است توضیح می‌دهد که منظور از آنها "افاضات" الاهی است. آنها نزد عقل، موجود و از نفس، مهجورند. هر نفس به قدر شرافت، استعداد، لطافت و همّت خود پذیرای یک یا چند قوّه می‌شود. امّا نفس انبیاء پذیرای هر هفت قوّه است.[۲] شارح آخرین والاترین آنها را فیض عقل می‌داند که بر نفس پرتو افشانی می‌کند: "هر کسی که این افاضات بر وی تافت، چارهٔ دو جهانی <یابد>، و غُنیت (به جای "غیبت" بخوانید) چارهٔ[۳] ذلّ سؤال بود نه رنج خواندن و نه نبشتن و نه آموختن، بدان جای رسید که ایزد گفت: «فیها ما تشتهیه و تلذّالاعین» (زخرف، آیهٔ ۷۱). هر شوقی که از نفس برخیزد، او را آن افاضت بهره افتاد، هم از عقل او جواب آیدش، به دیگر نفس حاجت نیابد."[۴] کربن با ترجمهٔ این عبارات به این نتیجه می‌رسد که از این قرار غیبت عبارت است از رابطه‌ای فیض‌آمیز بین نفس و عقل آدمی که غُنیت صرفاً نتیجهٔ آن است.[۵] به احتمال قوی‌تر، غنای نفس در اینجا به منزلهٔ وصول به عالی‌ترین مرتبهٔ ممکن الوصول است. غیبت وجدآمیز، به تعبیر کربن از اصطلاح غیبت، در هیچ یک از متون به تصریح

---

۱. همان، متن فارسی، ص ۱۱۲ سطر ۹. در سطرهای ۶ و ۱۴ نیز به جای غیبت بخوانید غنیت.

۲. شرح قصیدهٔ فارسی ابوالهیثم جرجانی، متن فارسی، ص ۱۹.

۳. کربن در ترجمهٔ فرانسوی الینابیع (سه رساله، ص ۶۳) کلمهٔ چاره را برابر بی‌نیاز آورده است. به کار بردن این اصطلاح، چنین می‌نمایاند که در آخرین مصرع این قطعهٔ قصیدهٔ ابوالهیثم، بحث دربارهٔ جداسازی آن از هفت نور (شرح قصیده فارسی ابوالهیثم، ص ۱۹، سطر ۱۳) است. بی‌تردید، چهار نور آخر عبارتند از: برهان، کمال، حیات روزِگذار، و غُنیت. در گزارش ناصرخسرو (جامع الحکمتین، ص ۱۱۲، سطر ۱۰)، این بیت به شکل متفاوتی آمده و به احتمال تحریف شده است. چاره در جایی است که چهار بار نمی‌تواند آمده باشد. این خوانش، مطابق است با غفلت ناصرخسرو از شرح این اصطلاح عرفانی.

۴. شرح قصیدهٔ فارسی ابوالهیثم جرجانی، متن فارسی، صص ۲۱ - ۲۲.

۵. کربن، سه رسالهٔ اسماعیلی، ترجمهٔ فرانسوی، ص ۶۳.

یا به تلویح ذکر نشده است.

بر این اساس، شرح ابویعقوب را در خصوص هفت قوّه می‌توان چنین ترجمه کرد: "هفتمین قوّه بی‌نیازی است. زیرا بی‌نیازی در [ذات] عقل مکتسب جزئی نهفته است هرگاه که به فهم معقول، یا هر عینی موجود، دست یابد. پس معلوم می‌شود که بی‌نیازی با عقل کلّی، در حین ابداع و از آن به بعد، مقارنت دارد. در بین قوای عقل که با عقل کلّی ابداع شده‌اند، بی‌شک بی‌نیازی عالی‌ترین و والاترین است. هرگاه عقل کلّی نور بی‌نیازی از قوایش را بر کسی بیفشاند، این فیضان در حکم عالی‌ترین و والاترین افاضات است.[1]

ابویعقوب می‌افزاید که قوّهٔ دهر دون‌ترین افاضات است هر چند که درعالم طبیعیّات از همه والاتر است، از آن رو که استمرار دارد، و هم از آن رو که خداوند آن را نگهبان حرکات دهر قرار داده است. هر یک از این هفت قوّه به شاخه‌های بی‌شمار بخش می‌شوند. فراتر از آنها هستند چیزهایی که به استدلال تن در نمی‌دهند و به تصوّر در نمی‌آیند، چرا که فقط در اختیار عقل کلّ قرار دارند. بر ما معلوم نیست که عقل کلّ چه زمانی آنها را بر نفس آدمی می‌تاباند بدان گونه که نفوس به فهم، تبیین و استقرار آنها توانا شوند. آنها در اکوار و ادواری تجلّی می‌یابند که فقط در قلمرو آگاهی او است. حال، او مقوّم همهٔ آنهاست و جملگی در نقطه‌ای گرد آمده‌اند که کانون عالم یا العالمین است.[2]

باری، مایهٔ عرفانی مفهوم قوای عقل نزد ابویعقوب رقیق‌تر از آن است که کربن می‌اندیشیده است. آبشخور آنها در سنّت‌های فلسفی است نه عرفانی. بعضی از این قوا در متون کهن نوافلاطونی با عنوان صفات عقل

---

۱. ابویعقوب‌السجستانی، کتاب الینابیع، در سه رسالهٔ اسماعیلی، متن عربی، صص ۴۲ ـ ۴۳.

۲. همان، متن عربی، ص ۴۳.

آمده‌اند.[1] محدود شدن آنها به هفت قوّهٔ اصلی احتمالاً از ابتکارات مشرب اسماعیلی ابویعقوب است. هنوز شواهدی در دست نداریم که حاکی از نقش معلّم او محمّد بن احمد نسفی از داعیان ماوراءالنّهر، در نظریّهٔ قوای هفتگانه باشد.

تعبیر نادرست غیبت در تمامی متون اسماعیلی حاکی از وضعیّت تأسف‌بار نسخه‌های متون اسماعیلی است. در حالی که در سدهٔ پنجم هجری / یازدهم میلادی امکان قرائت درست فراهم بوده است، در طی سده‌های بعد، این امکان به سبب تعقیب و آزار اسماعیلیان و افول آموزش در بین این جماعت، از دست رفته است. همان طور که کربن خاطر نشان کرده است[2] غُنیت به ندرت در فارسی به کار می‌رفته و از این رو به سادگی جای خود را به غیبت داده است. امّا این صورت نادرست حتّی به متن عربی کتاب الینابیع ابویعقوب نیز راه یافته و تثبیت شد. اگر ناصرخسرو کلمهٔ مورد بحث را در برگردان فارسی به بی‌نیازی ترجمه نکرده بود، بازیافت نظریّهٔ ابویعقوب سجستانی دربارهٔ هفت قوّهٔ عقل با دشواری رو به رو می‌شد.[3] در تصحیح و مطالعهٔ این متن و سایر متون اسماعیلی، کاستی‌های موجود در نسخه‌های اسماعیلی باید مورد توجّه قرار گیرد.

1. P. Walke, *Early Philophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Yaʿqūb al-Sijistānī,* Cambridge, 1993, pp.91 & 179 n. 20

۲. کربن، سه رسالهٔ اسماعیلی، ترجمهٔ فرانسوی، ص ۶۲.

۳. شرح ناصرخسرو به خواندن قطعهٔ دیگری از متن ویراستهٔ کربن کمک می‌کند. در سطر ۱۷ صفحهٔ ۷۱ و سطرهای ۱ و ۱۰ صفحهٔ ۷۲ الینابیع، شطرية آمده که کربن با بهره‌گیری از سخن ناصرخسرو [در خوان الاخوان] آن را در ترجمهٔ خود (سه رسالهٔ اسماعیلی، ترجمهٔ فرانسوی، صص ۹۳، ۹۵) دندانه به معنای دندان یا دندانهٔ کلید گرفته است. اصطلاح عربی شطرية باید شظية خوانده شود؛ چنان که در سطر ۱ صفحهٔ ۷۳ متن عربی الینابیع آمده است.

رازی در طبّ روحانی

مهدی محقّق

فی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ. (قرآن کریم)
إِنَّ مَرَضَ النَّفْسِ جَهْلُهَا (افلاطون)

گــزیدهٔ مــار را افســون پـدیدست گزیدهٔ جهل را که شناسد افسون؟

ابوبکر محمّد زکریای رازی (در لاتین Rhazes) طبیب و فیلسوف بـزرگ ایرانی متوفی ۳۲۰ از دانشمندان بزرگ جهان به شمار می‌رود. دربارهٔ مقام پزشکی او همین بس که در هنگامی که بقراط و جالینوس خداونـد طبّ محسوب می‌شدند آثار رازی آشکار شد و به زبان لاتین و سایر زبان‌های اروپایی ترجمه گردید.[۱] و برای مدّتی مدید در مدارس پزشکی اروپا از

۱. برای اطلاع از مقام طبی رازی در اروپا به کتاب‌های زیر رجوع شود:

J. Freind: *The History of Physis From the Time of Golen to the Begining of the Sixteen Century* (2 Vols, London, 1426-1727) V. 2, p.48 ff.

E. T. Withington: *Medical History from the Earliest times* (London, 1864) p.145

آنها استفاده می‌شد[1] و شروح و تفاسیر متعدّدی نیز بر آنها نوشته شد و نیز پس از به وجود آمدن صنعت چاپ در اروپا کتاب‌های رازی از قدیم‌ترین کتاب‌هایی بود که چاپ و منتشر گشت.[2]

در میان دانشمندان فن پزشکی این سنّت دیرین که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد مورد احترام و عمل بوده است و در این باره کتابی را مولّفان تاریخ طبّ به نام «فی أنَّ الطَّبِیبَ الفَاضِل یَجِبُ أنْ یَکُونَ فَیْلَسوفاً» برخی به بقراط و برخی دیگر به جالینوس نسبت داده‌اند.[3] اسحاق بن حنین در کتاب خود بقراط را به عنوان ضرب‌المثل طبیب و فیلسوف یاد می‌کند[4] و نیز گوید که فرفوریوس جامع هر دو فن بود از این روی برخی او

---

ff.

M. Neuburger: *History of Medicine*, trans. E. Play Fair (2 Vols, London, 1910) v.I. p.260 ff.

E. G. Browen: *Arabian Medicine* (Combridge Uriv. Press, 1921) p.44 ff.

D. Compbell: *Arabian medicine and its Influence on the Middle Ages* (2 Vols, London, 1926) p.65ff.

C. A. Elgood: *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate from the Earlies Times until the Year 1932* (Cambridge, 1951) p.184 ff.

F. J. Carmody: *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* (University of California Press, 1956) p.132 ff.

A. A. Castiglioni: *A History of Medicine*, trans. E. B. Krumbhaar (New York, 1958) p.267 ff.

1. W. D. Sharp: "Thomas Linacer", *Bulletin of the History of Medicine* (Baltimore, 1960) p.253.
2. B. Chancer: "Early Printing of Medical Books at Some of the Printers who Printed them", *Bullelin of hte History of Medicine* (Baltimore, 1948) p.648.

۳. ابن‌جلجل: طبقات الاطباء و الحکماء (قاهره، ۱۹۵۵)، ص ۱۹.

۴. اسحق بن حنین: تاریخ الاطباء و الفلاسفة، مجلهٔ اوریِنس *Oriens* جلد ۷ شمارهٔ ۱ (لیدن، ۱۹۵۴)، ص ۶۷. ترجمهٔ انگلیسی کتاب نامبرده که به وسیلهٔ فرانز رزیتال F. Rosental انجام گرفته ضمیمهٔ متن عربی است. نگارنده (= مهدی محقّق) نیز آن را به زبان فارسی

را فیلسوف و برخی دیگر طبیب می‌خواندند.[۱] و این مطلب چنان مهمّ بود که می‌گفتند اگر طبیب فیلسوف نباشد نباید به او اعتماد کرد.[۲]

لزوم دانستن فلسفه از این جهت بود که طبیب باید به طبایع مختلف امزجه و اشکال قیاس‌هایی که بیماری‌ها در آنها مندرج است آشنا باشد، گذشته از اینکه بنا به قول ابوریحان هر کس که توجّه به علمی از علوم دارد باید فلسفه بخواند تا از اصول جمیع علوم آگاه گردد هر چند عمرش بر مطالعهٔ فروع آن وفا نکند.[۳] جالینوس مقتدای پزشکان کتاب البُرهان خود را برای این تألیف کرده است که در فن طب مورد استفاده قرار گیرد و در آن از قیاس‌هایی که طبیب در استنباط طب به آنها نیازمند است و همچنین قیاس‌هایی که در شناسایی بیماری‌های پنهانی و علل آنها در موارد مختلف به کار می‌رود بحث کرده است[۴] و نیز در آغاز کتاب فی التَّجرِبَةِ الطِّبِّیَّة می‌گوید که فنّ پزشکی در آغاز کار به وسیلهٔ قیاس و تجربه استخراج گردیده و اکنون نیز کسانی که این دو روش را با هم به کار برند

ترجمه کرده و در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات سال ۱۲ شمارهٔ ۳ (تهران، ۱۳۴۴) صفحهٔ ۳۳۹ تا ۳۵۴ منتشر ساخته است.

۱. مأخذ قبل، ص ۶۹.

۲. ابوالحسن طبری: المعالجات البقراطیة (نسخهٔ خطی متعلّق به کتابخانهٔ اسلر Osler Library واقع در دانشکدهٔ پزشکی دانشگاه مک‌گیل مونترال کانادا مکتوب به سال ۶۱۱ هجری)، ص ۷۶.

۳. ابوریحان بیرونی: تحدید نهایات الاماکن (انقره، ۱۹۶۶)، ص ۲۷۲.

۴. ابن‌میمون اسرائیلی: رد موسی بن میمون القرطبی لاسرائیلی علی جالینوس فی الفلسفة و العلم الالهی، مجلة کلیة الاداب بالجامعة المصریة، المجلد الخامس، الجزء الاول (قاهره، ۱۹۳۷)، ص ۸۰. مقالهٔ مزبور مشتمل بر قسمتی از فصول موسی بن میمون در طب است که خود از آن به «الشکوک علی جالینوس» تعبیر می‌کند. این قسمت به وسیلهٔ دکتر یوسف شاخت J. Schacht و دکتر ماکس مایرهوف M. Meyerhof بزبان انگلیسی ترجمه شده و به ضمیمهٔ مقداری به همان زبان در مجلّهٔ فوق تحت عنوان زیر چاپ شده است:

"Maimonides Against Calen on Philosophy and Comogony".

می‌توانند خوب به درمان و عمل در این فنّ بپردازند.[1] البتّه پیش از جالینوس افلاطون بود که در پزشکی قیاس را عدیل تجربه دانسته و جمع میان هر دو را تجویز کرده بود.[2] این توجّه به امر برهان و قیاس در فن پزشکی در دورهٔ اسلامی نیز به قوّت خود باقی بود چنان‌که در انجمنی که الواثق باللّه ترتیب داده و فلاسفه و متطبّبان را گرد کرده بود پس از مباحثات دراز دربارهٔ روش درست طبیّ بدین نتیجه رسیدند که جمهور اعظم طبیبان متمایل به قیاس هستند.[3] بدیهی است تا طبیب فلسفه و منطق نخوانده باشد نمی‌تواند بیماری‌ها و درمان‌های گوناگون را تحت قیاس‌های مختلف مندرج و به وسیلهٔ برهان نتایج آن را استخراج کند. از این جهت برخی از دانشمندان مباحث فلسفه و منطق را با طبّ ممزوج می‌کردند و برخی هم جداگانه مباحث فلسفی را به میان می‌آوردند. چنان که ابوالحسن طبری در آغاز کتاب المُعَالجَاتُ البُقراطِیَّة خود فصولی از فلسفه را که طبیب به آن نیازمند است آورده است[4] و شاید کلمهٔ «حکیم» که تا چندی پیش به جای کلمهٔ «دکتر» به کار می‌رفت نشان دهندهٔ مفهوم فلسفه و طب و جمع هر دو در مصداق واحد بوده است و در ادب فارسی هم فراوان دیده می‌شود:

درد گنه را نیافتند حکیمان　　جز که پشیمانی ای برادر درمان[5]

---

۱. جالینوس: فی التجربة الطبیة (اکسفورد، ۱۹۴۴)، ص ۱. این کتاب به وسیلهٔ حنین بن اسحق از یونانی به سریانی نقل و بوسیلهٔ حبیش بن الحسن از سریانی به عربی ترجمه شده است و ریچارد والزر R. Walzer استاد اوریل کالج Oriel College اکسفورد آن را به زبان انگلیسی ترجمه و با مقدّمهٔ خود آن را تحت عنوان زیر منتشر کرده است:
Galen on Medical Experience.

۲. اسحق بن حنین: تاریخ الاطباء و الفلاسفة، ص ۶۷.

۳. مسعودی: مروج الذهب (قاهره، ۱۳۷۷ق.) ج ۴، ص ۷۹.

۴. رجوع شود به زیرنویس شمارهٔ ۲ صفحهٔ قبل.

۵. ناصرخسرو: دیوان (تهران ۱۳۰۷ ـ ۱۳۰۴)، ص ۳۴۷.

رازی در زمان خود نمونه کامل «حکیم» و جامع طبّ و فلسفه بود و در هر دو فن روش جالینوس را دنبال می‌کرد و بی‌مناسبت نبود که او را «جَالِینُوسُ العَرَب» لقب داده بودند.[۱] بدین جهت است که رازی در هر دو فن تألیفات بسیاری دارد که نام آنها در کتب تراجم و تواریخ حکما آمده است. علم اخلاق که از جهتی جزو فلسفه و از جهت دیگر جزو طب است نزد اسلاف رازی خاصّه جالینوس بسیار مهمّ بود و رازی هم عنایت کامل به آن معطوف داشت.

پیشینیان فلسفه را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کردند و اخلاق را یکی از شعب فلسفهٔ عملی به شمار می‌آوردند. ابن‌مسکویه می‌گوید تحصیل سعادت به حکمت بستگی دارد و حکمت را دو جزء است نظری و عملی و سپس گوید کتاب‌های حکمت عملی همان کتاب‌های اخلاق است که نفس به وسیله آن پاک و مهذّب می‌گردد.[۲] و همچنین طبّ را به طبّ اجسام و طب نفوس تقسیم می‌کردند و می‌گفتند که با طبّ نفس باید به اصلاح و درمان اخلاق پرداخت و آن را از افراط و تفریط دور کرد و به اعتدال نزدیک ساخت.[۳] در سخنان فیلسوفان و همچنین در قرآن و

---

۱. ابن ابی‌اصیبعة ، عیون الانباء فی طبقات الاطباء (بیروت، ۱۹۶۵)، ص ۴۱۵. منظور از کلمهٔ «عرب» «اسلام» است که متأسفانه مستشرقین به کار می‌برند و موجب اشتباه غیر اهل علم می‌شوند. نالینو می‌گوید: عرب به معنی ثانوی اطلاق می‌شود بر جمیع امم و شعوب که ساکن ممالک اسلامی بوده و زبان عربی در تألیفات خود به کار برده‌اند، بنابراین، این کلمه شامل ایرانی و هند و ترک و سوری (= اهل سوریه) و مصری و بربر و اندلسی و غیر هم می‌شود. کتاب علم الفلک (رم، ۱۹۱۱)، ص ۱۷؛ و نیز رجوع شود به:

B. Lewis: *The Arabs in History* (New York, 1960), p.14.

بی‌مناسبت نیست که گفته شود که رازی از جهت فلسفه نیز «فیلسوف العرب» خوانده شده، رجوع شود به: کتاب غایة الحکیم و احق النتیجتین بالتقدیم، منسوب به ابوالقاسم سلمة بن احمد مجریطی (هامبورگ، ۱۹۲۷)، ص ۱۴۴.

۲. ابن مسکویة: الفوزالاصغر (بیروت، ۱۳۱۹ق)، ص ۶۸.

۳. ابن حزم اندلسی: رسالة مراتب العلوم (رسائل ابن حزم الاندلسی. بولاق مطبعة الهنا)، ص

احادیث اشاره به بیماری نفس و قلب شده است. افلاطون گفت: بیماری نفس عبارت است از نادانی.[۱] و در قرآن آمده: «فی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّهُ مَرَضاً».[۲] بنابراین از طبیب و فیلسوفی چون رازی از دو جهت باید انتظار داشت که دربارهٔ اخلاق سخن گفته و کتاب تألیف کرده باشد. خوشبختانه علیٰرغم اینکه بیشتر کتاب‌های فلسفی رازی در نتیجهٔ تعصّب و تکفیر و حوادث روزگار از بین رفته دو کتاب از او که دربارهٔ اخلاق است باقی مانده یکی به نام الطبّ الرُّوحَانی و دیگری به نام السِّیَرَةُ الفَلْسَفِیَّة. رازی در کتاب اوّل بحث از اخلاق نیکو و زشت به نحو عموم کرده ولی در دومی روش اخلاقی که شخص فیلسوف باید به آن عمل کند مورد بیان قرار داده است. این دو کتاب در ضمن رسائل فلسفیّة رازی به وسیلهٔ پول کراوس در سال ۱۹۳۹ در قاهره به طبع رسیده است[۳] و هر دو کتاب نیز مورد توجّه و عنایت خاورشناسان بوده، چنان که دی‌بور مستشرق هلندی در سال ۱۹۲۰ مقالهٔ کوتاهی دربارهٔ طبّ روحانی نوشته و بعضی از فقرات آن را به زبان هلندی ترجمه کرده است.[۴] و کتاب السیرة

.۷۹

۱. جالینوس: جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطبیعی (لندن، ۱۹۵۱)، ص ۳۱. متن عربی این کتاب با ترجمهٔ لاتین و فهرست لغات فلسفی آنکه به وسیلهٔ پول کراوس P. Kraus و ریچارد والزر انجام گرفته در مجموعهٔ (Plato ArabusI) تحت عنوان زیر چاپ شده است:
Galeni Complendium Timaei Platoins.

۲. قرآن کریم: سورهٔ البقرة، آیه ۱۰.

۳. این قسمت به عنوان «الجزء الاول» منتشر شده. کراوس مواد جلد دوم «رسائل فلسفیة» را بنا به اظهار خود در آغاز جلد اوّل آماده برای چاپ کرده بود ولی متأسفانه او د رروز ۱۲ اکتبر ۱۹۴۴ در قاهره خودکشی کرد و آن مواد به مؤسسه فرانسوی باستان‌شناسی شرقی منتقل گشت. کراوس از خاورشناسان بزرگ بود و در مدّت نسبةً کوتاه عمر علمی خود آثار کم نظیری از خود به جا گذاشت برای آشنایی با آثار کراوس رجوع شود به مقالهٔ رزنتال دربارهٔ «مجموعهٔ رسائل جابربن حیان» که به وسیلهٔ کراوس چاپ شده، در مجلهٔ:
Amerian Oriental Society (Baltimore, 1945), p.68.

۴. این مقاله در مجلهٔ آکادمی علوم هلند (آمستردام، ۱۹۲۰)، ص ۱-۱۷ تحت عنوان زیر

الفلسفیّة نیز در سال ۱۹۳۵ به وسیلهٔ کراوس به زبان فرانسه ترجمه و در مجلهٔ اوریتتالیا چاپ شده[1] و در سال ۱۹۴۹ به وسیلهٔ آربری به زبان انگلیسی ترجمه و در مجلهٔ آزیاتیک ریویو *(Asiatic Review)* چاپ شده است[2] و مرحوم عبّاس اقبال در سال ۱۳۱۵ شمسی کتاب اخیر را به زبان فارسی ترجمه و در مجلّهٔ مهر منتشر ساخت و کمیسیون ملّی یونسکو در ایران در سال ۱۳۴۳ متن عربی چاپ کراوس را با ترجمهٔ فارسی مذکور به ضمیمهٔ مقدّمه‌ای در شرح احوال و آثار و افکار رازی که نگارنده (= مهدی محقّق) نوشته بود انتشار داد.[3]

رازی کتاب طبّ روحانی را به خواهش ابوصالح منصور بن اسحاق بن احمد ابن اسد که از سال ۲۹۰ تا ۲۹۶ از طرف پسرعمّ خود احمد بن اسماعیل بن احمد دومین پادشاه سامانی در ری حکومت کرده است[4] نوشت. این امیر همان کسی است که رازی کتاب المنصوری خود را که بعدها شهرت جهانی یافت[5] به نام او کرده است و در آغاز طبّ روحانی می‌گوید این کتاب را الطبّ الرّوحانی نامیدم تا عدیل و قرین کتاب المنصوری

چاپ شده است:

De "Medicina Mentis" Van Den Arts Razi.

1. P. Kraus: Raziana I, *Orientalia*, N. S. IV (Rome 1935), pp.300-334.

2. *Encyclopaedia of Islam*, vol. I. N. S. p.328.

۳. نشریهٔ شمارهٔ ۲۳ کمیسیون ملی یونسکو در ایران به مناسبت هزار و یکصدمین سال تولد رازی (در این مقاله به این چاپ ارجاع داده می‌شود).

۴. یاقوت حموی، معجم البلدان (لایپزیک، ۱۸۶۷) ج ۲، ص ۹۰۱.

۵. کتاب المنصوری مهم‌ترین کتاب رازی است که در زمان حیات خود آن را تمام کرده، زیرا کتاب الحاوی او پس از مرگش به وسیلهٔ شاگردانش تنظیم شده و برخی از دانشمندان معتقدند که کتاب الجامع الکبیر که رازی در السیرة الفلسفیة ص ۱۰۲ دربارهٔ آن می‌گوید که پانزده سال شب و روز خود را صرف تالیف آن کرده کتاب المنصوری است نه کتاب الحاوی، رجوع شود به:

ا. ز. اسکندر: الرازی و محنة الطبیب، مجلة المشرق (بیروت، ۱۹۶۰)، ص ۴۷۶.

باشد در طبّ جسدانی.[۱] ولی کتاب السّیرة الفلسفیّة را در پاسخ کسانی نوشت که به او خرده گرفته بودند که از سیرت حکما و فیلسوفان انحراف جسته و به امور دنیوی و آمیزش با مردم و خدمت ملوک مشغول شده و راه و روشی را که پیشوای فیلسوفان بزرگ داشته مورد غفلت قرار داده است.[۲] در این گفتار مجال آن نیست که هر دو کتاب اخلاقی رازی با هم مورد بحث قرار گیرد لذا به سخن دربارهٔ کتاب الطبّ روحانی او که این مقاله مُصدَّر به آن است اکتفا می‌شود.

پیش از رازی یعقوب بن اسحق کندی کتابی به نام الطّب الرُّوحانی داشته ولی به دست ما نرسیده.[۳] و معلوم نیست آیا این همان کتابی است که به عنوان فی الأخْلاق نوشته که نسخه‌ای از آن در یکی از کتابخانه‌های شخصی در شهر حلب به دست آمده[۴] و یا اینکه کتابی دیگر است. علیٰ ایّ حال افکار و عقاید اخلاق کندی مورد توجّه دانشمندان فن بوده و ابن‌مسکویه در کتاب خود فصلی را از وی نقل می‌کند[۵] و از رساله‌ای که او به نام فی حُدُودِ الأَشْیَاءِ وَ رُسُومِهَا نوشته[۶] و در آن به تعریف اصطلاحات و لغات فلسفی و اخلاق پرداخته استنباط می‌شود که روش او با روش رازی کاملاً متفاوت است و بالعکس با روش ابن‌مسکویه در تَهْذِیبُ الأَخْلاق وَ تَطْهِیر الأعراق[۷] و یحیی بن عدی در تَهْذِیبُ الأَخْلاق[۸] و ابن‌سینا در رسالهٔ فی

۱. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۱۵.

۲. رازی: السیرة الفلسفیة، ص ۹۱.

۳. الاب رتشرد یوسف مکارثی الیسوعی: التصانیف المنسوبة الی فیلسوف العرب (بغداد، ۱۹۶۲)، ص ۴۳.

4. R. Walzer: *Greek into Arabic* (Oxford, 1962). p.223.

۵. ابن‌مسکویه: تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق (بیروت، دارمکتبة الحیاة، ۱۹۶۱)، ص ۱۶۷.

۶. الکندی: فی حدود الاشیاء و رسومها (رسائل الکندی الفلسفیة، قاهره، ۱۳۶۹ ق.)، ج ۱، ص ۱۷۷.

۷. و نیز در کتابهای دیگر خود مانند: الفوز الاصغر و کتاب السعادة.

۸. این کتاب در مجموعهٔ رسائل البلغا (چاپ چهارم، قاهره، ۱۳۲۶)، ص ۵۲۲ - ۴۸۳ چاپ

عِلْم الأَخْلاق[1] و ابن‌حزم در رسالهٔ فی مُدَاواةِ النُّفُوس و تَهْذیب الأَخْلاق[2] مانندگی دارد و می‌توان گفت که اینها روش کندی را که بیشتر ارسطویی بوده دنبال کرده‌اند، ولی رازی چنان که پس از این دیده می‌شود بیشتر متأثّر از افلاطون و جالینوس بوده و کمتر اثر ارسطو در افکار او دیده می‌شود.

پیش از رازی کتاب قابل توجّهی دیگر در اخلاق به نظر نمی‌آید که بتوان طبّ روحانی را با آن مقایسه کرد. کتابی که شهاب‌الدّین احمد بن محمّد بن ابی‌الرّبیع به نام سُلُوکُ المآلِک فی تَدْبِیرِ المَمالِک برای المعتصم باللّه خلیفهٔ عباسی تألیف کرده[3] و در آن مباحث مربوط به سیاست مُدُن و تهذیب اخلاق را آورده اصالتش مورد تردید است. زیرا مطالب کتاب چنان پخته و پرداخته شده است که بعید می‌نماید در سیاست مدن مقدّم بر فارابی و در اخلاق مقدّم بر ابن‌مسکویه و یحیی بن عدی باشد و چنان که جرجی زیدان حدس زده است احتمال داده می‌شود که کلمهٔ «معتصم» در اصل «مستعصم» بوده و نسّاخ مرتکب اشتباه شده‌اند.[4] پس از رازی تعبیر طبّ روحانی شایع و متداول گردید، چنان که میرسید شریف جرجانی در کتاب التَّعْرِیفَات طبّ روحانی را چنین تعریف کرده است:

الطِبُّ الرُّوحَانِی هُوَ العِلْمُ بِکَمَالاتِ القُلُوبِ و آفَاتِها و أمرَاضِهَا وَ أدْوائِها وَ بِکَیفیّةِ وَ اعتِدَالِهَا.

و سپس در تعریف طبیب روحانی گوید:

هُوَ الشَّیخُ العَارِفُ بِذٰلِکَ الطِّبِ القَادِرُ عَلَی الإرْشَادِ

شده است.

۱. ابن‌سینا: تسع رسائل فی‌الحکمة و الطبیعیات (قاهره، ۱۳۲۶ق.)، ص ۱۵۲.

۲. رسائل ابن حزم الاندلسی، ص ۱۷۳ـ۱۱۵.

۳. این کتاب در قاهره به سال ۱۳۲۹ ق. چاپ شده است.

۴. جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیة (قاهره، ۱۹۱۲)، ج ۲، ص ۲۱۴.

وَ التَّکْمِیل.[۱]

ابوالفرج عبدالرحمن جوزی کتابی به نام الطِّب الرُّوحَانِی نوشته و عنوان نوزده فصل از فصول بیستگانه کتاب رازی را برای فصول کتاب خود انتخاب کرده و فقط عنوان فصل چهاردهم را که «فی دَفْعِ الإِنْهِماکِ فی الشَّرَاب» می‌باشد نیاورده است. در این کتاب مطالب کتاب رازی را با آیات و احادیث و اشعار و امثال و حکم آمیخته و ابوابی را بر آن افزوده و نامی هم از متقدّم خود نیاورده است. او حتّی آغاز کتاب خود را مانند رازی دربارهٔ ستایش عقل و برتری آن قرار داده[۲] ولی تعبیر «زَمُّ الهَوَیٰ» یعنی مهار کردن هوای نفس را که رازی در طبّ روحانی آن را بسیار به کار برده در کتاب ابن‌جوزی به صورت «ذَمُّ الهَوَیٰ» یعنی نکوهش هوای نفس دیده می‌شود.[۳] او نیز کتاب مستقل دیگری نیز تألیف کرده و آن را «ذَمُّ الهَوَیٰ» نامیده است[۴] و ما نمی‌دانیم این اشتباه ناشی از ابن‌جوزی است یا از نسّاخی که کتاب‌های او را کتابت کرده‌اند.

در اینجا دو نکتهٔ مهمّ باید در نظر گرفته شود. یکی اینکه رازی همچنان‌که در فلسفه متمایل به افلاطون بوده است در اخلاق نیز از او پیروی کرده و دیگر اینکه او برخلاف ابن‌مسکویه که هر چه را پیشینیان گفته‌اند بدون هیچ گونه نقد و نظری نقل کرده، خود را به عنوان یک انتقاد کننده که دارای فکری مستقل است نشان می‌دهد و همین دو جنبهٔ رازی موجب شده است که مورد طعن و حمله قرار گیرد. او در مناظره‌ای که با

---

۱. میرسید شریف جرجانی: التعریفات (قاهره، ۱۳۵۷ ق)، ص ۱۲۲.
۲. ابن‌جوزی: الطب الروحانی (دمشق، ۱۳۴۸ق)، ص ۵ «فی فضل العقل».
۳. ابن جوزی: الطب الروحانی (دمشق، ۱۳۴۸ق)، ص ۵، «فی فضل العقل».
۴. این کتاب در قاهره به سال ۱۹۶۲ چاپ شده است. عنوان باب اوّل و دوم این کتاب نیز مانند کتاب دیگر او به متابعت از رازی چنین آمده است: «فی ذکر العقل و فضله و ذکر ماهیته»، «فی ذم الهوی و الشهوات».

ابوحاتم رازی[1] همشهری خود دربارهٔ مطالب فلسفی و کلامی کرده است هنگام بحث در باب قدیم بودن مکان صریحاً اظهار می‌کند که آنچه او گفته است قول افلاطون است و آنچه ابوحاتم در مخالفت با او بدان متشبّث شده است قول ارسطو می‌باشد[2] و صاعد اندلسی نیز تصریح می‌کند باینکه رازی از ارسطو کناره‌گیری کرده و بر ارسطو خرده گرفته که از افلاطون و متقدّمان فلاسفه جدا شده است.[3] و چون در عقیدهٔ به قدم زمان و مکان که مسعودی اصل آن را به «مجوس[4]» و نیز مولّف البدء والتاریخ به «ثنویّة[5]» نسبت می‌دهد پنداشته شده که رازی متمایل به ثنویّت بوده لذا کتاب الطّب الروحانی او هم مانند کتاب العلم الالٰهی او مورد حمله و اتّهام به ثنویت قرار گرفت. چنان که صاعد اندلسی گوید او در کتاب العلم الالٰهی و الطب الروحانی به مخالفت ارسطو پرداخت و در اشراک مذهب ثنویّت را نیکو شمرد.[6] وگرنه رازی که الرّد علی سیسن الثّنوی[7] را نوشته و در

---

۱. ابوحاتم احمد بن حمدان رازی از داعیان مشهور اسماعیلیّه و از معاصران محمّد بن زکریاء بوده است. او مناظرات خود را با رازی در کتابی گرد کرده و آن را به نام «اعلام النبوّة» نامیده است. میکروفیلم و نسخهٔ عکسی این کتاب در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است. قسمتی از این کتاب را پول کراوس در سال ۱۹۳۶ در رم تحت عنوان: Raziana II و سپس در سال ۱۹۳۶ در رسائل فلسفیة تحت عنوان «المناظرات بین ابی‌حاتم الرازی و ابی‌بکر الرازی» چاپ کرده و همین قسمت در سال ۱۳۳۳ش. به وسیلهٔ آقای حسین واعظ زاده (حکیم الهی) به زبان فارسی ترجمه و در مجلّهٔ فرهنگ ایران زمین دفتر ۲ و ۳ چاپ شده است.

۲. رازی: رسائل فلسفیة (منقول از اعلام النبوّة)، ص ۳۰۷.

۳. صاعد بن احمد الاندلسی: طبقات الامم (بیروت، ۱۹۱۲)، ص ۳۳.

۴. ابوالحسن المسعودی: التنبیة و الاشراف (بغداد ۱۳۵۷ ق.)، ص ۸۱.

۵. ابو زید احمد بن سهل البلخی: البدء و التاریخ (پاریس ۱۹۱۹ - ۱۸۹۹)، ج ۴، ص ۲۵، برای اطلاع از عقیدهٔ ایرانیان باستان دربارهٔ قدم زمان و مکان رجوع شود به:

(R. C. Zaehner: *Zurvan* (Oxfrod, 1955) p.208.

۶. صاعد اندلسی: طبقات الامم، ص ۳۳.

۷. ابوریحان: رسالة ابی‌ریحان فی فهرست کتب الرازی (پاریس، ۱۹۳۶ م.) شمارهٔ ۱۴۰ در

الطبّ الرّوحانی[۱] و السّیرة الفلسفیّة[۲] آشکارا «منّانیّه» را مورد طعن قرار داده چگونه ممکن است که به جانب ثنویّت متمایل بوده است.

به رازی کتابی منسوب است که آن را مَخَارِیقُ الأنبیاء پنداشته[۳] و در آن به ردّ مسئله نبوّت پرداخته است و چون با تضعیف مسئلهٔ نبوّت مسئلهٔ امامت نیز سست می‌شود ــ زیرا شیعه قائل به تشاکل میان پیغمبران و امامان است[۴] ــ دانشمندان اسماعیلی بیش از همه در صدد ردّ و نقض رازی برآمدند. از جمله حمیدالدّین کرمانی مشهور به «حجّة العراقین» که از بزرگان دعاة اسماعیلیّه بود کتابی به نام الأقوالُ الذَّهَبِیَّة نوشت که در آن از یک طرف به دفاع از ابوحاتم رازی گفته‌های او را در مباحثات فلسفی و کلامی با رازی تتمیم و تکمیل کرد و از طرفی دیگر مستقیماً عقاید اخلاقی رازی را در الطبّ الروحانی مردود جلوه داد. فقراتی از کتاب الاقوال الذهبیّه که در ردّ بر الطبّ الروحانی است در ذیل کتاب به وسیلهٔ پول کراوس آورده شده این کتاب هنوز چاپ نشده ولی در کتاب راهنمای ادب اسماعیلی معرفی شده است.[۵]

رازی در اخلاق فلسفی خود تابع افلاطون بود و از راه مطالعهٔ

فهرست ابن‌ندیم (المطبعة الرحمانیة بمصر)، ص ۴۱۶ آمده: «فیماجری بینه وبین سیسن المنانی». سیس یا سیسن Sisinnious از شاگردان مانی بود که بعد از وفات مانی بنا بر وصیت و تعیین او خلیفهٔ کل مانویان گردید و مقام او در بابل بود. رجوع شود به ترجمهٔ فارسی ایران در زمان ساسانیان کریستن‌سن (تهران، چاپ دوم)، ص ۲۲۴.

۱. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۹۱.

۲. رازی: السیرة الفلسفیة، ص ۹۷ و ۹۹.

۳. ابوزید بلخی: البدء و التاریخ، ج ۳، ص ۱۱۰.

۴. ابن بابویه: کمال‌الدّین و تمام النعمة (هایدلبرگ، ۱۹۱۰)، ص ۳.

۵. W. Ivanow: *Ismaili Literature* (Tehran, 1963) p.42 این کتاب در سال ۱۹۳۳ در لندن تحت عنوان *A Guide to Ismaili Literature* منتشر شده است.

تاریخ نگارش این مقاله ۱۳۴۵ش است. کتاب الاقوال الذهبیه در ۱۳۵۶ش به تصحیح صلاح‌الصاوی در تهران منتشر شده است / ویراستاران).

کتاب‌های جالینوس به افکار افلاطون دست یافته بود و جالینوس نیز هم از جهت طبی[۱] و هم از جهت فلسفی در او مؤثر بوده است. نفوذ فلسفی افلاطون در فلاسفهٔ اسلام بوسیلهٔ مفسّران نوافلاطونی مانند پلوتن (Plotinus) و فرفوریوس (Porpyry) و ابرقلس (Proclus) صورت گرفت[۲] و نفوذ اخلاق فلسفی (Moral philosoply) او در دانشمندان اسلامی که کتاب در علم اخلاق تصنیف کردند بیشتر مرهون جالینوس بوده است. زیرا مهم‌ترین مرجع اخلاقی فلسفی در آثار افلاطون کتاب‌های جمهوریت *Republic* و طیماوس *Timaeus* و نوامیس *(Laws)* اوست و جالینوس در سلسله کتبی که به نام جوامع *Epitom*[۳] معروف است کتاب‌های فوق را تلخیص کرده و سپس ترجمهٔ عربی آنها در دسترس فلاسفهٔ اسلامی قرار گرفته است. چنان‌که می‌دانیم جالینوس کتاب جوامع کتاب النّوامیس را داشته که موسی بن میمون اسرائیلی فقره‌ای از آن را در شرح کتاب الفصول بقراط به عربی نقل کرده است[۴] و همچنین جوامع کتاب افلاطون فی سیاسَةِ المُدُن را نوشته که مورد استفادهٔ ابن‌الاثیر در الکامل قرار گرفته است[۵] و ابن ابی أصیبعه در ذیل جوامع کتب افلاطون جالینوس کتاب بولیطیقوس فی المدبّر را یاد می‌کند[۶] و این همان کتاب است که فارابی در بیان «العلم المدنی» بدان تمسّک جسته و از آن به نام بولیطیقی *Politic* نام می‌برد[۷] و نیز

---

۱. جالینوس مثل اعلی و نمونهٔ کامل طب در دنیای اسلام محسوب می‌شده است. متنبی در دیوان (برلن ۱۸۶۱) گوید:

لما وجدت دواء دایی عندها　　　هانت علیّ صفات جالینوسا

2. *Encyclopedia of Islam*, vol. I. N. S., p.234.

۳. ابن ابی اصیبعة: عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۱۴۷.

۴. نقل از ضمیمهٔ کتاب جوامع طیماوس فی‌العلم الطبیعی، ص ۳۹.

۵. نقل از ضمیمهٔ کتاب جوامع طیماوس فی‌العلم الطبیعی، ص ۳۵.

۶. ابن ابی اصیبعة: عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۱۴۷.

۷. ابونصر فارابی: احصاء العلوم (مجریط = مادرید، ۱۹۵۳)، ص ۹۶.

جوامع طیماوس فی‌العلم الطبیعی را جالینوس نوشته که ترجمهٔ عربی آن به طبع رسیده است[1] و کتاب اخیر افلاطون یعنی طیماوس که محشوّ از مطالب اخلاق فلسفی است مورد توجّه رازی بوده چنان که خود نیز تفسیری بر کتاب طیماوس نوشته است.[2]

جالینوس خود کتابی در علم اخلاق داشته است که اصحاب تواریخ و تراجم مانند ابن‌الندیم و بیرونی و ابن‌القفطی و ابن‌ابی‌اصیبعه از آن یاد کرده‌اند و خود او در یکی از رساله‌های اخلاقی خود گوید که من در کتاب اخلاق النفس *on Moral character* خود دربارهٔ اینکه چگونه مرد می‌تواند نفس خود را خوب بگرداند به تفصیل سخن گفته‌ام.[3] اصل یونانی این کتاب مانند سایر کتب فلسفی و اخلاقی او از بین رفته ولی ترجمهٔ عربی آن مورد استفادهٔ بسیاری از دانشمندان اسلامی واقع شده است.[4] ارباب

---

۱. رجوع شود به زیرنویس شمارهٔ ۱، ص ۱۱۸.

۲. ابوریحان بیرونی: رسالة فی فهرست کتب الرازی، شمارهٔ ۱۰۷.

3. *Galen on the passinos and errors of the Soul* (Ohio University Press, 1963), p.46.

۴. پول کراوس در مقدّمهٔ خود بر کتاب «مختصر کتاب الاخلاق» جالینوس، (مجلة کلیة الاداب بالجامعة المصریة، المجلد الخامس، الجزء الاول، قاهره، ۱۹۳۷)، ص ۲۴-۱ فقراتی از کتاب الاخلاق جالینوس را که دانشمندان زیر در کتاب‌های خود نقل کرده‌اند آورده است: در ص ۱۲ از ابن‌القفطی در تاریخ الحکماء و ابن ابی‌اصیبعه در عیون الانباء، ص ۱۰ از ابوریحان در رسالة فی فهرست کتب الرازی، ص ۱۶ از مسعودی در التنبیه و الاشراف، ص ۱۹ از ابوایوب اسرائیلی در اصلاح الاخلاق و ابوریحان در تحقیق ماللهند، ص ۲۱ از ابوسلیمان سجستانی در منتخب صوان الحکمة. و نیز استرن خود فقراتی از آن کتاب را که قدامة بن جعفر در نقد النثر، و ابوالحسن طبری در المعالجات البقراطیة و موسی بن عذار در کتاب الحدیقة فی معنی المجاز و الحقیقة، و مروزی در کتاب طبایع الحیوان و عبدالله بن فضل در رد تنجیم نقل کرده‌اند در یکی از مقالات خود آورده و به زبان انگلیسی نیز ترجمه کرده است رجوع شود به:
S. M. Stern: "Some Fragments of Galen's on Disposition in Arabic", *The Classical Quarterly* (Oxford, 1955) pp.91-104

تراجم ترجمهٔ این کتاب را به حبیش الاعم نسبت می‌دهند، و این درست نیست زیرا حنین بن اسحق در رساله‌ای که به علیّ بن یحییٰ نوشته و در آن دربارهٔ کتاب‌هایی که از جالینوس ترجمه کرده سخن رانده گفته است که مردی از صابیان به نام منصور بن اثاناس آن را به سریانی و خود آن را بعربی ترجمه کرده است و سپس حبیش الاعم از روی ترجمهٔ عربی دوباره به سریانی ترجمه کرده است.[1] محتمل است کتابی که در فهرست قدیم کتابخانهٔ اسکوریال از جالینوس به نام فی اصلاح الاخلاق به شمارهٔ ۱۵۷ آمده و پیش از حریق معروف و نابودی بسیاری از کتب نفیسه موجود بوده همین کتاب باشد.[2] خوشبختانه نسخه‌ای از تلخیص کتاب مزبور در ضمن مجموعه‌ای در دارالکتب المصریّه به دست آمده که متعلّق به کتابخانهٔ احمد تیمور پاشا بوده است. این تلخیص که به وسیلهٔ ابوعثمان سعید بن یعقوب الدمشقی صورت گرفته در سال ۱۹۳۷ در مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات قاهره به وسیلهٔ پول کراوس به نام «مُخْتَصَرُ مِنْ کِتَابِ الأَخلاق لِجالینُوس» چاپ شده و کراوس مقدّمهٔ محققانه‌ای هم بر آن نوشته است.[3] این مختصر هم مانند اصل، چهار مقاله است.

ریچارد والرز نویسنده مادّهٔ (Article =) «اخلاق» در دائرةالمعارف اسلام گفته است که مقالهٔ دوم و سوم این کتاب همان دو مقاله است که رازی در فصل چهارم کتاب الطّب الروحانی از جالینوس به نام «فی أنَّ

و همچنین ابن‌مسکویه در کتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق قسمتی از کتاب اخلاق النفس جالینوس را نقل کرده است.

۱. پول کراوس: مقدمهٔ مختصر کتاب الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره، جلد ۵، جزء ۱، ۱۹۳۷)، ص ۱۲.

2. N. Morata: "Un Catàloge de los fondos àrabes Primitivos de escorial" *Al-Andalus*, (Madrid, 1934) vol. II, p.118.

۳. مقدّمهٔ کراوس ص ۲۴ ـ ۱، متن کتاب ص ۵۱ ـ ۲۵.

الأَخْیَار یَنْتَفِعوُنَ بِأعْدَائِهِمْ» و «فی تَعَرُّفِ الرَّجُلِ عُیُوبَ نَفْسِهِ» یاد کرده[1] و گفته است که او جوامع و خلاصهٔ دومین را در آن فصل ذکر کرده است. ولی این درست نیست، زیرا بنا بر نقل اصحاب تراجم از جمله ابن ابی اصیبعه کتاب الاخلاق در چهار مقاله غیر از دو مقالهٔ فوق است[2] و نگارنده معتقد است که منظور رازی مقاله‌ای است که جالینوس نوشته و آن را درمان هوای نفس "*The Diagnosis and Cure of the Soul's*" نامیده. این مقاله با مقالهٔ دیگر که آن را درمان خطای نفس "*The Diagnosis and Cure of the Soul's Errors*" نامیده در سال ۱۹۱۴ به زبان فرانسه ترجمه و در پاریس چاپ[3] شده و ترجمهٔ انگلیسی آن در ۱۹۶۳ در امریکا منتشر گشته است و در طی این گفتار موارد متعدّدی از الطب الروحانی رازی با آنچه در مقالت جالینوس آمده تطبیق می‌گردد.

به طور اجمال روشن گشت که رازی چگونه افکار افلاطون و جالینوس را به دست آورده است. از آنجا که رازی به مقدار بسیار کم و کندی و یحیی بن عدی و ابن‌سینا و ابن‌مسکویه و سپس اخلاق‌نویسان فارسی مانند فخررازی در فصل اخلاق جامع العلوم و نصیرالدّین طوسی در اخلاق ناصری و جلال‌الدّین دوانی در اخلاق جلالی به اندازهٔ فراوان از ارسطو متأثر شده‌اند بی‌مناسبت نیست از مهم‌ترین منبع اخلاق فلسفی ارسطویی که مسلمانان از آن استفاده کرده‌اند یعنی کتاب اخلاق نیکوماخس ارسطو[4]

---

1. *Encyclopaedia of islam*, vol. I N. S., p.327

۲. ابن ابی اصیبعة در همانجا که نام از دو مقالهٔ مزبور می‌برد: کتاب الاخلاق اربع مقالات. رجوع شود به عیون الانباء، ص ۱۴۷.

3. R. Van der Elst: *Traitè des Passions de l'Ame et de erreurs Par Galien* (Paris, 1914).

۴. ترجمهٔ انگلیسی اصل اخلاق نیکوماخس تحت عنوان: *Ethica Nicomacha* در سال ۱۹۲۵ در اکسفورد در مجموعهٔ آثار ارسطو: The works of Aristotle چاپ شده و در این مقاله به این چاپ ارجاع داده می‌شود.

یاد شود. ترجمهٔ عربی این کتاب در یازده مجلّد در ترجمه‌های اسحٰق بن حنین شناخته شده است[۱] و دانشمندان اسلامی تفاسیر و تلاخیص متعدّدی بر آن نوشته‌اند، از جمله ابوالولید بن رشد شرحی بر مقالهٔ اوّل تا دهم آن داشته است که در فهرست قدیم کتابخانهٔ اسکوریال تحت شمارهٔ ۷۴ دیده می‌شود[۲] و نیز نسخه‌ای از ترجمهٔ عربی اخلاق نیکو ماخس در مکتبة الغرویین واقع در شهر ناس از بلاد مراکش به دست آمده که آربری آن را در مجلّهٔ مدرسهٔ السنهٔ شرقیه معرفی کرده است،[۳] منقولاتی از اخلاق نیکوماخس در کتاب‌های اسلامی آورده شده[۴] و معمولاً از آن تعبیر به «نیقوماخیا[۵]» یا «نیقوماخیه» می‌کنند.

رازی در استفادهٔ از اندیشه‌های پیشینیان به نقل قول اکتفا نکرده بلکه گفتار آنان را با اندیشهٔ ژرف و تفکّر نیرومند خود آمیخته است و به خوبی محسوس است که رازی استقلال فکری خود را حفظ کرده است و نیز بیشتر مطالب را با نقدهای فیلسوفانه همراه می‌سازد. دانشمندانی که دربارهٔ اخلاق فلسفی در اسلام تحقیق کرده‌اند به استقلال فکری رازی و برجسته بودن او اعتراف نموده‌اند، از جمله ریچارد والزر در مقاله‌ای که دربارهٔ تحلیل افکار اخلاقی ابن‌مسکویه نوشته او را با رازی مقایسه کرده و رازی را بداشتن اندیشهٔ مستقل انتقادی ممتاز می‌سازد،[۶] رازی در زمان

---

1. *Encyclopaedia of Islam*, vol. I, N. S., p. 327.

۲. مجلهٔ الاندلس (رجوع شود به زیرنویس شمارهٔ ۲، صفحهٔ ۱۲۷ و نیز طی زیرنویس شمارهٔ صفحه آمده: «کتاب الاخلاق المسمی نیقوماخیة»

3. A. J. Arberry: "Nicomachean Ethics in Arabic "*Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London, 1955) p.1.

۴. ابن‌مسکویه: تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۱۱۱.

۵. ابوالحسن عامری: السعادة و الاسعاد فی السیرة الانسانیه (ویسبادن، ۱۹۵۸)، ص ۲۰۱.

۶. R. Walzer: *Greek into Arabic*, p.220 دلیل روشن بر استقلال فکری رازی اینکه او با وجود آنکه احترام فراوانی به جالینوس گذاشته و او را نه تنها استاد بلکه خواجه و ولی‌نعمت خوانده است کتابی تحت عنوان الشکوک علی جالینوس نوشته و در آن به ردّ

حیات خود در برابر ایرادات بر طبّ روحانی دفاع کرده است. کتابی که در ردّ ابوبکر حسین تمّار که کتاب الطبّ الروحانی را نقض کرده بود نوشته و آن را به نام کتاب فی نقض الطبّ الروحانی علی بن التمار نامیده شاهد این مطلب است.[1]

رازی فصل اوّل کتاب را در فضیلت و ستایش عقل قرار داده و گفته است که خرد بزرگ‌ترین موهبت خداوند است که انسان را بدان مخصوص داشته و بدان او را بر چارپایان برتری داده است. بنابراین نباید آن را از جایگاه والای خود فرود آوریم. یعنی آن را که فرمانروا و سرور زبردست است فرمانبردار و بنده و زیردست سازیم بلکه باید بدان احترام گذاریم و نگذاریم که هویٰ بر آن چیره گردد و آن را مکدّر سازد و فقط بدین وسیله می‌توانیم با این موهبت سعادتمند گردیم.[2] محتمل است که این فصل بیش از فصول دیگر بر دانشمندان اسماعیلیّه گران آمده باشد، زیرا آنان می‌گویند خداشناسی به عقل و نظر نیست و به تعلیم امام است[3] و بدین جهت است که آنان را تعلیمیّه خوانده‌اند.[4] نظیر آنچه را که رازی در برتری و ستایش عقل گفته در سخنان ابن‌راوندی دیده می‌شود و او با این دلائل مسئلهٔ نبوّت را انکار می‌کند و همچنان که سخنان رازی مورد ردّ و نقض ابوحاتم قرار گرفته است ابن‌راوندی مورد ردّ و نقض المؤیّد

برخی از عقاید طبی و فلسفی استاد خود پرداخته. نسخه‌ای از کتاب فوق در کتابخانهٔ ملی ملک تحت شمارهٔ ۴۵۷۳ محفوظ است.

۱. نام این شخص در ابن‌ندیم و ابن‌قفطی و ابن ابی‌اصیبعه «ابن الیمان» آمده و فلوگل و بروکلمان آن را با ابوبکر محمّد بن الیمان السمرقندی متوفی ۲۶۸ منطبق ساخته‌اند. ولی چون در یکی از نسخه‌های ابن‌ندیم «ابن التمار» آمده کراوس حدس زده که او ابوبکر حسین التمار الدهری المتطبب است که نام او در اعلام النبوّة در ضمن مناظرات رازی با ابوحاتم آمده (پاورقی رسائل فلسفیة، ص ۲).

۲. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۱۷ و ۱۸.

۳. رشیدالدین فضل‌الله همدانی: جامع التواریخ، قسمت اسماعیلیه (تهران، ۱۳۳۷ش)، ص ۱۳.

۴. غزالی: فضائح الباطنیة (قاهره، ۱۳۸۳ ق)، ص ۱۷.

فی الدّین شیرازی که او نیز از دعاة بزرگ اسماعیلیّه است قرار گرفت[۱] و شاید ابو عبداللّه بن جعل هم که دو کتاب یکی به نام نَقْضُ کَلام الرّاوَنْدِی و دیگری به نام نَقْضُ کَلامِ الرّازِی نوشته است[۲] همین مسئله را که میان آن دو مشترک بوده مورد ردّ قرار داده است و دلیل دیگر بر اینکه تأکید بر مسئلهٔ برتری و فضیلت عقل بیش از همه متوجّه شیعیان یعنی معتقدان به امام بوده است اینکه ابوالعلاء معرّی با همان لحن عقل را می‌ستاید و مستقیماً سخن خود را متوجّه کسانی می‌سازد که معتقدند که باید در مشکلات و معضلات به امام رجوع کرد و در انتظار او بسر می‌برند:

يَرْتَجِي النَّاسُ أنْ يَقُومَ إمَامٌ　　نَاطِقٌ فی الكَتِيبَةِ الخَرْسَاء
كَذِبَ الظَّن لا إمَامَ سَوِى العَقْلِ　　مُشِيراً فی صُبْحِهِ وَالمَسَاء[۳]

و احتمال دارد که ابن‌مسکویه که فصلی از کتاب الفوز الاصغر خود را تحت عنوان «فی أنَّ العَقْلَ مَلِکٌ مُطَاعٌ بِالطَّبْع»[۴] قرار داده و در آن تأکید کرده است که پایهٔ عقل بالاترین پایه‌ها است تحت تأثیر همین جریان فکری قرار گرفته باشد.

---

۱. کتابی که ابن‌راوندی در آن به رد نبوّت پرداخته یعنی کتاب الزمرد از بین رفته ولی فقراتی از آن را المؤید فی الدّین داعی الدعاة شیرازی در المجالس المؤیدیة، نقل کرده است. رجوع شود به من تاریخ الالحاد فی الاسلام، عبدالرحمن بدوی (قاهره، ۱۹۴۵)، ص ۸۰.

۲. ابوحیان توحیدی: الامتاع و المؤانسة (قاهره، لجنة التألیف و االترجمة و النشر)، ج ۱، ص ۱۴۱. به احتمال قوی دانشمند مزبور اهل سنّت و جماعت بوده و به دفاع از مسئلهٔ نبوّت به رّد ابن‌راوندی و رازی پرداخته و باید یادآور شد که اهل سنّت نیز معتقدند که عقول را تصرّفی در امور نیست و راهنمایی و تعلیم پیغمبر ضروری است. رجوع شود به: ابومنصور ماتریدی: کتاب التوحید (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشگاه کمبریج، شمارهٔ ۳۶۵۱ add.)، ص ۹۲؛ و عبدالکریم شهرستانی: نهایة الاقدام فی الکلام (لندن، ۱۹۳۴)، ص ۴۲۶. نه تنها در اسلام بلکه در مذهب یهود هم این موضوع به همین کیفیّت بیان شده است رجوع شود به: سعید بن یوسف فیومی: کتاب الامانات و الاعتقادات (لیدن، ۱۸۸۰)، ص ۲۴.

۳. ابوالعلاء معری: لزوم ما لایلزم (قاهره، ۱۳۴۳ ق)، ج ۱، ص ۱۷۵.

۴. ابن‌مسکویه : الفوز الاصغر، ص ۱۰۸.

باب دوم کتاب اختصاص به سرکوبی هوای نفس و جلوگیری از امیال آن با خلاصه‌ای از رأی افلاطون حکیم داده شده. در این باب رازی هویٰ را در برابر عقل قرار داده و خواصّ و خواهش‌های هر دو را بیان کرده است. او رذائل نفس را که در فصول دیگر به تفصیل یاد کرده در نتیجهٔ غلبهٔ هویٰ بر عقل می‌داند و معتقد است که با راهنمایی عقل باید هویٰ ذلیل و مقهور گردد و فیلسوفان بزرگ را نمونهٔ کاملی از مردمانی می‌داند که در این باره اقصیٰ غایت و اعلیٰ نهایت کوشیده‌اند و برای مهار کردن هوی و میراندن آن و خوار داشتن خواهش‌های نفسانی از مردم کنار گرفته و کنج عزلت را برگزیده و حتّی از خوردن و آشامیدن و خانه و کاشانه دوری جسته‌اند.[۱]

کلمهٔ هوی در بیشتر ابواب کتاب آمده و رازی صفات رذیله مانند غضب و کذب و بخل و غم و شَرَه و رتب دنیاوی[۲] و غیره را بدان منسوب می‌دارد. جالینوس نیز در کتاب درمان هوای نفس حرص و طمع و شره و غضب و حسد و امل[۳] و غیره را نسبت به هویٰ می‌دهد.

آوردن کلمهٔ هویٰ در برابر عقل در مواضع متعدّد به وسیلهٔ افلاطون به کار رفته است.[۴] او هویٰ را حالتی یا جزیی از نفس به شمار می‌آورد که با نیروی غیرمعقول خود موجب بسیاری از دگرگونی‌ها می‌شود.[۵] ابوالوفاء

---

۱. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۲۷ ـ ۲۰.

۲. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، صفحات ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۶۳، ۷۰.

3. *Galen on the Passions and errors of the Soul*, pp.43, 60, 62.

4. Plato: *Laws*, 843 B.

آنچه که در این مقاله به کتاب‌های افلاطون ارجاع داده می‌شود از مجموعهٔ آثار اوست که به انگلیسی ترجمه گردیده و چاپ چهارم آن در سال ۱۹۵۳ در آکسفورد تحت عنوان زیر چاپ شده است:

The Dialogues of Plato, Translated in to English with Analyses and Introduction, by B.Jowett, M.A.

5. Plato: *Republic*, 440e.

مبشّر بن فاتک از افلاطون نقل می‌کند که گفته است برتری عقل بر هویٰ این است که عقل تو را سالار و هویٰ تو را بندهٔ روزگار می‌کند.[۱] جالینوس نیز آنجا که به بیان منشأ خطا (error) و هویٰ (Passion) می‌پردازد یادآور می‌شود که هویٰ از قدرت نامعقول برمی‌خیزد و از متابعت عقل (Reason) سرمی‌پیچد.[۲] تعبیر «زم الهویٰ» یعنی مهار کردن آن نیز که در کتاب بسیاری به چشم می‌خورد تعبیر افلاطونی است. او در همین فصل دوم می‌گوید مهار کردن (= زمّ) و برکنار ساختن (= ردع) هویٰ نزد هر عاقل و در هر رأی و هر دین واجب است.[۳] در فصل هفتم گوید خردمند با بصیرت نفس غضبیه‌اش نفس بهیمیّه را مهار می‌کند[۴] و نیز در فصل هیجدهم از مهارکردن هوی و سرکوبی (= قمع) آن و خدعه و مکیدت آن یاد می‌کند.[۵] و نیز بر اساس جدایی عقل و هویٰ صفات آدمی را تحت «عرض عقلی» و «عرض هوایی» مندرج ساخته است[۶] و میان فرمان عقل و فرمان هویٰ بدین‌گونه جدایی افکنده است که عقل همیشه به عواقب امور می‌نگرد و آنچه را که افضل و ارجح و اصلح در پایان کار است برمی‌گزیند هر چند که در آغاز امر رنج و سختی در بر داشته باشد ولی

---

۱. ابوالوفاء مبشر بن فاتک، مختار الحکم و محاسن الکلم (مادرید، ۱۹۵۸)، ص ۱۵۸.

2. *Galen on the Passions and errors of the Soul*, p.28.

۳. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۳۱.

۴. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۵۱.

۵. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۸۵. در زبان فارسی نیز کلمهٔ «مهار» برای هوای نفس به کار رفته است، مانند:

هوای نفس مهارست و خلق چون شتران　　به غیر آن شتر مست را مهار مگیر

رجوع شود به:

R. A. Nicholson: *Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz* (Combridge, 1952), p.311.

۶. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۶۳ و ۷۹.

هویٰ برخلاف آن است[۱] و نیز رأی هوایی بدون حجّتی آشکارا و عذری واضح بلکه به صرف میل و حبّ نفس مورد متابعت قرار می‌گیرد در حالی که رأی عقلی با دلیلی واضح و عذری هویدا پیروی می‌شود. هرچند نفس آن را ناخوش و مکروه دارد.[۲] او می‌گوید گاهی هویٰ در برخی از احوال به عقل مانندگی پیدا می‌کند و موجب تدلیس و ایهام نفس می‌گردد که آن را عقلی بنمایاند نه هوایی و حتّی به مرحلهٔ اقناع و حجاج هم می‌رسد، ولی اگر با اندیشهٔ راست و درست سنجیده شود اقناع و حجّت آن درهم شکسته و باطل می‌شود. او در پایان گوید که فرق میان آنچه را که هویٰ می‌نمایاند بابی عظیم از ابواب صناعت برهان است که نقل آن در اینجا ضروری نیست.[۳] البتّه در صناعت برهان با قیاس‌های عقلی قیاس‌هایی که مبتنی بر برهان و عقل نیست سست می‌گردد و رازی نیز در جایی اشاره می‌کند به اینکه باید از «قیاس عقلی» پی به عواقب و اواخر امور برد و از امور زیان‌آور دوری جست و به امور سودمند روی آورد.[۴] تعبیر قیاس عقلی که عبارت از برهان است در کتب فلسفی مکرراً به کار رفته است.[۵]

کلمهٔ «هویٰ» در قرآن مقصوراً و ممدوداً در موارد متعدّد دیده

---

۱. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۸۹.
۲. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۹۴.
۳. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۸۸.
۴. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۸۵.
۵. ابن رشد می‌گوید: قیاس عقلی در برابر قیاس فقهی قرار دارد و کامل‌ترین قیاس عقلی برهان است. رجوع شود به: فصل المقال و تقریر مابین الشریعة و الحکمة من الاتصال (لیدن، ۱۹۵۹)، ص ۶ و ۷. ناصرخسرو (دیوان، ص ۴۷۳) گوید:

بیاموزی قیاس عقلی از حجت — اگر مرد قیاس حجتی هستی

ولی رازی از قیاس عقلی تمثیل منطقی را اراده کرد، که نظیر قیاس فقهی است ولی در معقولات در بیت زیر از مولانا (مثنوی چاپ لیدن ۱۹۲۵، ج ۱، ص ۱۸) نیز کلمهٔ قیاس ذکر و از آن تمثیل اراده شده:

از قیاسش خنده آمد خلق را — کو چو خود پنداشت صاحب دلق را

می‌شود[۱] و اهل لغت یکی از معانی آن را به معنی کام و آرزوی نفس آورده‌اند[۲] و در تفسیر «وَ أَفْئِدَتُهُمْ هَوَاء» گفته شده: «انّه لاعُقُولَ لَهُمْ»[۳] و در ادب عربی هم در مقابل عقل به کار رفته است، چنان که ابن دُرَید در مقصورهٔ خود گوید:

وَ آفَةُ العَقْلِ الهَوَىٰ فَمَنْ عَلا عَلىٰ هَوَاه عَقْلُهُ فَقَدْ نَجَا[۴]

رازی عقل و هویٰ را در برابر نفوس سه‌گانه قرار می‌دهد، آنچه که از مواد هویٰ باشد از آفات عقل است و نفس ناطقه را ناتوان و نفس شهوانیه و غضبیّة را نیرومند می‌گرداند.[۵] نفوس سه‌گانه را رازی از افلاطون اخذ کرده و در همین فصل دوم می‌گوید که افلاطون بر آن است که در آدمی سه نفس وجود دارد یکی ناطقه و الاهیّه و دیگری غضبیّه و حیوانیّه و سدیگر نباتیّه و نامیّه و شهوانیّه. نفس نباتیّه و حیوانیّه برای نفس ناطقه آفریده شده است. نفس نباتی به جسم غذا می‌رساند و جسم برای نفس ناطقه به منزلت آلت و وسیلت است و نفس غضبیّه در سرکوبی نفس شهوانیّه نفس ناطقه را یاری می‌دهد و این دو نفس را یعنی نباتیّه و غضبیّه جوهری خاصّ نیست که پس از فساد جسم باقی بماند آن چنان‌که جوهر نفس ناطقه باقی می‌ماند. او سپس می‌گوید که آدمی باید بکوشد تا به وسیلهٔ تعدیل افعال این نفوس را ثابت و پابرجا دارد تا تقصیر و تجاوز

---

۱. از جمله: و من اضل ممن اتبع هویه (سورة القصص آیهٔ ۵۰)؛ و امّا من خاف مقام و به و نهی النفس عن الهوی (سورة النازعات آیهٔ ۴۰).

۲. حبیش بن ابراهیم تفلیسی: وجوه قرآن (تهران، ۱۳۴۰ش)، ص ۳۳.

۳. ابن‌منظور: لسان العرب، مادهٔ هوی.

۴. خطیب تبریزی: شرح مقصورهٔ ابن درید (دمشق، ۱۳۸۰ ق)، ص ۱۹۱. در ادب فارسی نیز خرد (= عقل) و هوی در مقابل هم قرارگرفته است. ناصرخسرو (دیوان، ص ۳۹۲) گوید:
وگر عنان خرد داده‌ای به دست هوی چو اسب لانه سر افشان و بی‌عنان شده‌ای

۵. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۷۳.

روی ندهد. او سپس تفریط و افراط این نفوس را به تفصیل بیان می‌کند.[۱]

تقسیم سه‌گانهٔ نفس که بر مبنای آن فضایل چهارگانه پدید می‌آید از ابتکارات افلاطون است. این فکر در مسلمانان اثری آشکار گذاشته است. افلاطون در موارد متعدّد اشاره به اجزاء سه‌گانهٔ نفس کرده است از جمله در کتاب جمهوریّت گوید: ما باید به یاد آوریم که نفس را به جزء تقسیم کردیم و به وسیلهٔ نسبت آنها با یکدیگر ما می‌توانیم طبایع مختلف عدالت و عفت و شجاعت و حکمت را مشخّص سازیم.[۲] و در کتاب طیماوس گوید: من بارها گفته‌ام که سه نوع نفس در ما نهاده شده که هر کدام دارای حرکت است و به نحو خلاصه باید تکرار کنم که اگر هر کدام از فعالیّت بازماند و حرکت طبیعی خود را انجام ندهد بسیار ناتوان می‌گردد ولی آنکه پرورش یابد و فعالیّت نماید بسیار نیرومند می‌گردد.[۳]

جالینوس نیز در کتاب جوامع طیماوس فی‌العلم الطبیعی در جاهای مختلف اشاره به این نفوس و افعال آنها کرده و از جمله در آنجا که بحث امراض بدنی را ختم می‌کند و به بیان امراض عارض بر نفس می‌پردازد نخست توجّه به صحّت هر دو را با هم و نگاهداشت آن هر دو را در حال اعتدال سفارش می‌نماید و سپس می‌گوید نفس و بدن باید با هم توافق داشته باشند، اگر یکی بر دیگری چیره‌تر گردد موجب بیماری‌هایی می‌شود و برای جلوگیری از این باید نفس را با فکر و تعلیم و بدن را با ریاضت به سوی اعتدال طبیعی برگرداند و آن نفسی که تدبیر این امور را عهده‌دار است نفس الاهیّه است که آن نیز باید با حرکات مخصوص خود ریاضت یابد تا درست‌تر و نیرومندتر گردد، زیرا اگر نفس غضبیّه و شهوانیّه ریاضت خود را بیابد ولی نفس ناطقه‌ای که خداوند آن را موجب سعادت

---

۱. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، صص ۲۷ - ۲۹.

2. Plato: *Republic, 504 A*

3. Piato: *Timaeus*, 89 E.

آدمی قرار داده است ناتوان می‌گردد و نیک‌بخت کسی است که این نفس در او نیرومندتر و والاتر باشد.[۱] و همچنین در کتاب الاخلاق خود به تفصیل از نفوس سه‌گانه و حرکات آنها یاد کرده که خلاصهٔ آن در مختصر کتاب الاخلاق آمده است. او می‌گوید حرکات نفس شهوانیّه و نفس غضبیّه برای نیروهای نفس ناطقه زیان‌آور است زیرا نفس شهوانیّه با نفس ناطقه مباینت دارد و خداوند آن را در آدمی نهاده از جهت اینکه آن برای حیات و تناسل ضرورت دارد.[۲] و نفس غضبیّه هم در برابر نفس ناطقه به منزلهٔ سگ است نزد شکارگر و اسب نزد سوارکار، زیرا این سگ و اسب بنا به ارادهٔ شکارگر و سوارکار آن دو را یاری می‌دهند ولی گاه اتفاق می‌افتد که برخلاف ارادهٔ آن دو رفتار می‌کنند.[۳]

حمیدالدّین کرمانی در ایرادات خود بر رازی بر این قول افلاطون که به وسیلهٔ رازی نقل شده خرده گرفته به اینکه این سه (= شهوانیّه و غضبیّه و ناطقه) نام‌های افعالی هستند که از یک فاعل صادر می‌شود مانند نجّار که برحسب کارهای مختلف که با آلات مختلف انجام می‌دهد به نام‌های مختلف خوانده می‌شود و یا کشتی‌بان که مادام که در کشتی است فرمان‌های گوناگون را اجرا می‌کند که بر حسب هریک به نامی خوانده می‌شود و وقتی که به خشکی آید این افعال و عناوین از او بریده می‌گردد.[۴] چنان که پیش از این یاد شد مخالفان رازی بیشتر از ارسطو و پیروان او الهام می‌گرفتند زیرا ارسطو بر این تقسیم ایراد گرفته و پیروان او هم آن را دنبال کرده‌اند.

---

۱. جالینوس: جوامع طیماوس فی‌العلم الطبیعی، ص ۳۳.
۲. جالینوس: مختصر کتاب الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره، ج ۵، جزء ۱، سال ۱۹۳۷)، ص ۲۷.
۳. مأخذ قبل، ص ۲۸.
۴. حمیدالدّین کرمانی: الاقوال الذهبیه (منقول در پاورقی رسائل فلسفیة)، ص ۲۸.

ارسطو در کتاب النفس می‌گوید از کجا می‌توان دانست که اجزاء نفس چیست و عدد آن کدام است. زیرا واضح است که عدد آن از جهتی بی‌نهایت است و کافی نیست که همچون برخی از فیلسوفان آن را به جزء عاقل (= ناطقه) و جزء غضبی و جزء شهوانی ممتاز کنیم و یا مانند برخی دیگر آن را به جزء عاقل و غیرعاقل تقسیم نماییم، زیرا اگر از ممیّزاتی که این اقسام سه‌گانه بر آن مبتنی است جستجو کنیم اجزاء دیگری نیز به دست می‌آید که هریک از دیگری ممتاز است.[1]

ثامسطیوس (Themistius) در تفسیر مقالهٔ سوم از کتاب فی النفس ارسطو *De Anima* پس از آنکه نفس را منحصر به دو نیروی محدود یعنی حاکمه و محرّکه می‌کند این بحث را به میان آورد که آیا این دو نیرو جزیی از نفس هستند بامقدار و معنی جداگانه، یا عین نفس هستند و اگر جزء نفس‌اَند آیا غیر از آن سه نیروی مشهور هستند که فکری و غضبی و شهوانی خوانده می‌شود یا یکی از اینها هستند و دراین باره نیز بسیار شک است که آیا نفس دارای اجزای متمیّز به مقدار و موضع است و یا نیروهای بسیاری است که در موضوع واحد قرار گرفته است. همچنان که شیرینی و خوشبویی و سفیدی در سیب قرار یافته است. و اگر این نیروها اجزای نفس هستند آیا تعداد آنها چند است؟ آیا منحصر به همین سه نیرو است چنان که گروهی به آن معتقدند یا بیشتر است. زیرا از تعداد اجزای نفس چنین آشکار می‌شود که احصاء و برشماری آن دشوار است.[2]

---

۱. ارسطوطالیس: کتاب النفس (ترجمهٔ عربی، قاهره، ۱۹۶۲)، ص ۱۲۱. و نیز رجوع شود به:
Aristotle; *De Anima* 442 A 25

2. M. C. Lyons: "An Arabic Translation of the Commentary of Themistius", *Bulletin of the School of Orienlal and African Studies* (London, 1955), p.426.
نسخه‌ای از ترجمهٔ عربی تفسیر ثامسطیوس بر کتاب النفس ارسطو در مکتبة الغرویین واقع در شهر فاس از بلاد مراکش به دست آمده که قسمت فوق منقول از آن است. نگارنده اخیراً در یکی از فهرست‌های مطبوعات کتاب‌های شرقی ملاحظه کرد که کتاب فوق در سال

جالینوس نیز اشاره بوجود و واقعیت این سه نفس می‌کند ولی خود را از کیفیّت آن و ایراداتی که ارسطوئیان می‌کنند برکنار می‌دارد او در آغاز اخلاق خود که عقیدهٔ قدمای فلاسفه و ارسطو و متأخرین از فلاسفه را دربارهٔ اخلاق که آیا از برای نفس ناطقه است و یا از برای غیرنفس ناطقه نقل می‌کند گوید من این را در کتاب خود موسوم به «آراء بقراط و افلاطون» بیان کرده‌ام و در آنجا آشکار ساخته‌ام که در آدمی چیزی است که فکر با آن صورت می‌پذیرد و چیز دیگری که غضب با آن پدیدار می‌گردد و چیز سومی که شهوت از آن برمی‌آید و باک ندارم که این سه چیز نفسهای مختلف یا اجزاء نفس انسان یا سه نیروی مختلف برای جوهری واحد باشند و اکنون در این کتاب چیزی را که فکر از آن حاصل می‌شود نفس ناطقه و نفس مفکرّه می‌خوانم خواه این چیز نفسی جداگانه یا جزء یاقوت باشد و چیزی را که غضب از آن می‌خیزد نفس غضبیّه یا نفس حیوانیّه و چیزی که شهوت از آن بلند می‌شود نفس شهوانیّه یا نفس نباتیّه می‌نامم.[1]

از مطالب فوق اساس و ریشهٔ فکر تقسیم نفس به نفوس سه‌گانه که در رازی آمده و همچنین منشأ ایراداتی که حمیدالدّین کرمانی بر او گرفته آشکار گردید.

ناگفته نماند که نظریّهٔ نفوس سه‌گانه و فضایل چهارگانه که اصل آن از افلاطون است اثر مهمّی در کتاب‌های اخلاق اسلامی داشته و همه آن را با کمی اختلاف نقل کرده و تفسیمات و تعاریف خود را بر آن اساس قرار

۱۹۶۵ به وسیلهٔ داشمند نامبرده که نسخهٔ خطی را معرفی کرده تحت عنوان زیر چاپ شده است:

Arabic Version of Themistius's "De Amima"

۱. جالینوس: مختصر کتاب الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره، ج ۵، جزء ۱، سال ۱۹۳۷)، ص ۲۶.

داده‌اند.[۱] بدین معنی که نخست فضایل چهارگانه را و سپس رذایلی که طرف مقابل آنهاست ذکر کرده و آنگاه هریک از این هشت طبیعت را جنس از برای اقسامی که تحت آنها مندرج است قرار داده‌اند و تهذیب الاخلاق ابن‌مسکویه مثال کاملی از این روش است. ولی رازی چنان‌که پیش از این اشاره شد اساس و پایهٔ کتاب خود را بر «عقل» و «هویٰ» قرار داده و فضایل و رذایل را پدیدهٔ آن دو می‌داند.

رازی فصل چهارم را تحت عنوان «فی تَعَرُّفِ الرَّجُل عُیُوبَ نَفْسِه» آورده و این عنوان نام مقالهٔ جالینوس است که پیش از این دربارهٔ آن سخن رفت و در پایان این فصل نیز رازی تصریح می‌کند که این فصل خلاصهٔ مقالهٔ آن حکیم است. او می‌گوید از آنجا که هر کس نفس خود را دوست دارد و افعال خود را پسندیده و شایسته می‌داند قدرت آن را ندارد که از هوای نفس جلوگیری کند و با دیدهٔ خرد به اخلاق و سیر خود بنگرد. بنابراین او نمی‌تواند عیب‌ها و زشتی‌های درونی خود را آشکار سازد و چون بر آنها آگاهی نمی‌یابد نمی‌تواند آنها را از خود دور کند از این رو لازم است بر او که در این باره به مردی خردمند که با او بستگی و پیوستگی دارد رجوع کند و از وی بخواهد و در خواهش خود تأکید ورزد که او را از معایبی که در او می‌بیند آگاه سازد و او را متوجّه کند به اینکه راهنمایی وی از هر چیز دیگر برای او گرامی‌تر و سودمندتر است و از او بخواهد که حیا و مجامله را در این باره کنار بگذارد و حقیقت را بیان کند.[۲] ابن‌مسکویه نیز توجّه به این مطلب که اصل آن از جالینوس است داشته و

---

۱. الکندی: فی حدود الاشیاء و رسومها (رسائل الکندی الفلسفیة)، ج ۱، ص ۱۷۷؛ یحیی بن عدی: تهذیب الاخلاق (رسائل البلغاء، چاپ چهارم)، ص ۴۹۰؛ ابن‌مسکویه: تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۱۹؛ ابن‌سینا: فی علم الاخلاق (تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات)، ص ۱۵۲؛ ابن‌حزم: فی مداواة النفوس و تهذیب الاخلاق (رسائل ابن حزم الاندلسی)، ص ۴۵.

۲. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۳۳ ـ ۳۵.

در این باره نظر مخالف دارد. او می‌گوید واجب است آن کس که خواستار صحّت نفس خود است که خود باستقصاء عیوب نفس خود بپردازد و به آنچه جالینوس در این باب گفته است بسنده نکند.[۱] او سپس عقیدهٔ جالینوس را به تفصیل بیان کرده است. نظر جالینوس نزد دانشمندان اسلامی مشهور بوده است، چنان که ابوالوفاء مبشر بن فاتک نیز از قول جالینوس نقل می‌کند که گفته است که مرد هرگاه دیگری را برگزیند تا آنچه را که او هر روز انجام می‌دهد بیازماید و صواب و خطای آن را به او بنماید در این صورت آن مرد به بیهوده نمی‌پندارد که خود خردمندترین مردمان است.[۲]

جالینوس در موارد متعدّد از کتاب درمان هوای نفس خود اشاره به این موضوع کرده است که یک مورد آن در اینجا نقل می‌شود. او می‌گوید از آنجا که ما خود را به حدّ افراط دوست داریم ممکن نیست که بر هوای نفس خود آگاه گردیم و خطاهای آن را دریابیم. از این روی باید آن را به عهدهٔ دیگری محوّل سازیم. او سپس دربارهٔ آن شخص دیگر و چگونگی برگزیدن آن چنین گوید که اگر شما مردی را در شهر خود دیدید و یا آوازهٔ او را شنیدید که مورد ستایش مردم است برای اینکه کسی را به تملّق نمیستاید باید نخست به او نزدیک گردید تا ببینید که او چنان که مردم دربارهٔ او می‌گویند و او را می‌ستایند هست یا نه. اگر دیدید او مکرّراً به خانهٔ توانگران و ارباب قدرت و حتّیٰ به خانهٔ سلطان می‌رود و به آنان به خاطر زر و زورشان احترام می‌کند و با آنان بر سر یک سفره می‌نشیند یقین کنید که به شما دروغ گفته‌اند که این مرد جز حقیقت را نمی‌گوید، زیرا کسی که چنین زندگی برای خود برگزیند نه تنها راست نمی‌گوید بلکه وجودش سراپا شرّ است، زیرا او هواخواه آب و جاه و زر و زور است. امّا

---

۱. ابن‌مسکویه: تهذیب الاخلاق، ص ۱۶۶.

۲. ابو الوفاء مبشر بن فاتک: مختار الحکم و محاسن الکلم، ص ۲۹۶.

اگر دیدید که او مردی است که سراپا زبان چاپلوسی به زورمندان و توانگران نمی‌گشاید و به دیدار آنان نمی‌رود و بر سفرهٔ آنان نمی‌شیند بلکه بر طبق اصول درست زندگی می‌کند بدانید که این آن مرد است که حقیقت را می‌گوید، به او تقرّب جویید و در خلوت از او بخواهید که آنچه از هوای نفس در شما سراغ دارد در حال برای شما آشکارا باز نماید و به او بگویید که شما بسیار از این خدمت او سپاسگزار خواهید بود و منزلت او را برتر از کسی خواهید دانست که شما را از بیماری جسمانی رهایی نبخشیده است. اگر پس از مدّتی چیزی در این باره با شما نگفت دوباره به او نزدیک شوید و زبان الحاح بگشایید. اگر این بار او گفت که چیزی از شما نمی‌داند که حاکی از هوای نفس باشد زود باور مکنید و مپندارید که شما ناگهان از خطا آزاد شده‌اید بلکه احتمال دهید که آن شخص توجّه وافی به شما مبذول نداشته و در این امر غفلت ورزیده و یا آنکه ترسیده است که اگر حقیقت را به شما بگوید مورد نفرت شما قرار گیرد و یا آنکه باور نمی‌دارد که شما از دل و جان می‌خواهید که بر خطاهای خود واقف شوید.[1]

رازی در پایان این فصل اشاره می‌کند باینکه آدمی باید بوسیلهٔ همسایگان و همکاران و دوستان و حتّی دشمنان بر عیوب خود واقف گردد و می‌گوید که جالینوس در این باره کتابی نوشته و آن را به نام فی أنَّ الأخیارَ یَنْتَفِعُونَ بِأعْدَائِهِم کرده است و در آن سودهایی را که از طرف یکی از دشمنانش به او عاید گشته یاد کرده است. این مقالهٔ جالینوس نیز شهرت فراوان داشته و ابن‌مسکویه در کتاب خود از آن یاد کرده و گفته است این مطلب یعنی اینکه نیک‌بختان از دشمنان سود می‌جویند درست است و کسی با آن مخالفت ندارد.[2] همین اندیشه در نظر شاعر شیرین زبان

---

1. *Galen on the Passions and errors of the Soul*, pp.32-33.

۲. ابن مسکویه: تهذیب الاخلاق، ص ۱۶۷.

سعدی بوده آنجا که گفته است:

کو دشمن شوخ چشم ناپاک   تا عیب مرا به من نماید[1]

رازی در جایی دیگر دربارهٔ اینکه آدمی از عیوب نفس خود ناآگاه است چنین گفته: «آدمی از عیوب نفس خود کور است و اندک محاسن خود را بیش از آنچه که هست می‌پندارد».[2] این تعبیر نیز در سخنان افلاطون سابقه دارد. او می‌گوید در طبیعت آدمی نهاده شده که از خطاهای محبوب خود چشم‌پوشی کند و هیچ محبوبی دوست داشته‌تر از نفس برای آدمی نیست.[3] و نیز از گفتهٔ اوست: عاشق دربارهٔ معشوق کور است.[4]

جالینوس در کتاب درمان هوای نفس این مطلب را با تفصیل بیشتری بدین‌گونه یاد می‌کند: چنان که ایزوپ می‌گوید دو زنبیل یکی از پیش و دیگری از پس به گردن ما آویخته است زنبیل پیشین مملو از عیوب دیگران است و زنبیل پسین از عیوب خودمان پر گشته است. به این دلیل است که ما عیب‌های دیگران را می‌بینیم ولی از عیب‌های خود غافل می‌مانیم. این مطلبی است که همه آن را راست می‌دارند. افلاطون دلیل آن را چنین بیان می‌کند که چشم عاشق به معشوق کور است. بنابراین اگر هر یک از ما خود را بیش از همه چیز دوست داشته باشد باید بداند که در مورد خود کور باشد، پس چگونه می‌تواند بدی‌های خود را ببیند؟ و چگونه می‌تواند خطای خود را تشخیص دهد.[5]

و همین مضمون است که در احادیث اسلامی به صورت «حُبُّکَ

۱. سعدی: گلستان (تهران، ۱۳۱۰ش)، ص ۱۳۰.

۲. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۸۹.

۳. جالینوس: جوامع کتاب طیماوس فی‌العلم الطبیعی، ص ۲۶.

4. Plato: *Laws, 731* E.

5. *Galen on the Passions and errors of the Soul*, p.30,31.

الشّیءَ نُعْمِیُ ویُصِمّ[۱]» دیده می‌شود و در ادب فارسی هم به کار برده شده. مولوی گوید:

در وجود تو شوم من مُنعدم   چون محبّم حب یُعمی و یُصِمّ[۲]

تمثیل ایزوپ[۳] عیناً در کتاب مختصر الاخلاق جالینوس دیده می‌شود و محتمل است که خلاصه کنندهٔ کتاب به جهت اختصار نام ایزوپ را حذف و آن را به حکیمی نسبت داده است. اینک عین عبارت آن کتاب نقل می‌گردد:

وَ قَدْ قَالَ حَکیمٌ إنَّ فی عُنُقِ کُلِّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ مِخْلاتَیْنِ وَاحِدَةٌ مِن قُدَّامِهِ وَ أُخریٰ مِنْ خَلْفِهِ وَ فی الَّتی بَیْنَ یَدَیْهِ عُیُوبُ النَّاسِ وَ فی‌الَّتی مِنْ خَلْفِهِ عُیُوبُ نَفْسِهِ وَلِذٰالِکَ یَریٰ کُلُّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ عَیْبَ غَیْرِهِ عَلَی الإسْتِقْصَاءِ وَالحَقِیقَةِ وَلا یَریٰ شَیئاً مِنْ عُیُوبِ نَفْسِه.[۴]

رازی باب پنجم را تحت عنوان «در عشق و دوستی و خلاصهٔ سخن در لذّت» قرار داده. او در آغاز گفتار دربارهٔ عشق چنین گوید: مردان والاهمت و بزرگ نفس این بلیّت از طبایع و غرائزشان دور است، زیرا برای این گونه مردمان چیزی سخت‌تر از خضوع و خشوع و اظهار احتیاج و نیاز نیست. آنان وقتی می‌اندیشند که عشّاق دچار این‌گونه سرگشتگی‌ها باید بشوند از این ورطه خود را برکنار می‌دارند و اگر هم بدان مبتلیٰ گردند می‌کوشند که بردبار باشند تا آنکه هویٰ از دلشان به در رود و همچنین است حال آنان که گرفتار کارهای مهم و مشاغل ضروری دنیوی یا دینی هستند. امّا مردان

---

۱. ا. ی. ونسنک: المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی (لیدن، ۱۹۳۶)، ج ۱، ص ۴۰۹.

۲. بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی (تهران، ۱۳۳۴)،ص ۲۵.

۳. ایزوپ Aesop نویسندهٔ معروف یونانی است که داستان‌ها و تمثیل‌های او (Eable) در غرب بسیار شهرت دارد.

۴. جالینوس: مختصر کتاب الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره، ج ۵، جزء ۱، سال ۱۹۳۷)، ص ۴۷.

مخنّث و زن صفت و فارغ‌البال و نعمت پرورد آنان که جز ارضای امیال و اطفاء شهوات هدفی دیگر در دنیا ندارند و نرسیدن به آن را اندوه و بدبختی به شمار می‌آورند از این بلیّه به آسانی نمی‌رهند برخصوص اگر بیشتر به داستان‌ها و روایات عشقی نظر افکنند و گوش به آهنگ‌های خوش و الحان نیکو فرا دهند. او سپس سخن را به عشق حیوانی و لذّت جسمانی می‌رساند و می‌گوید چنین عشّاق در عدم ملکهٔ نفس و اختیار هوای نفس و انقیاد شهوات از حدّ بهائم گام فراتر می‌نهند. و نیز در پاسخ آنان که اهل ظرافت و ادبند و همواره سخن به بدگویی فلاسفه در این باب می‌گشایند فصلی مشبع ایراد کرده و می‌گوید آنان مدّعی‌اند بر اینکه عشق مخصوص طبایع رقیقه و اذهان لطیفه است و بسیاری از ادیبان و شاعران و بزرگان و حتّی پیغمبران از این موهبت برخوردار گشته‌اند و حال آنکه امر بر عکس است زیرا اصحاب طبایع غلیظه و اذهان بلیده که مجال اندیشه و نظر در آنان محدود است روی به امیال نفسانی و لذّات شهوانی می‌آورند و یونانیان که طبایعشان رقیق‌تر و حکمتشان ظاهرتر از مردمان دیگر است عشق در آنان کمتر دیده می‌شود. او سپس مناظرهٔ خود را با یکی از این‌گونه ادیبان نقل می‌کند که آن ادیب گمان می‌برده که علم آن است که او دارد و ورای آن جهل است. رازی از او می‌پرسد آیا علوم اضطراری است یا اصطلاحی و بنا بر دو پاسخ آن ادیبک را ملزم و مجاب می‌کند و شیخی که این مناظره در حضور او رخ داده با ریشخند می‌گوید ای پسرک من اکنون مزهٔ علم حقیقی را بچش.[1] ایلیای نصیبینی مطران نصیبین در رساله‌ای که برای استاد ابوالعلا صاعد بن سهل الکاتب نوشته و در آن مناظرهٔ خود را با وزیر مغربی یاد کرده این داستان رازی را مورد اقتباس قرار داده است.[2]

---

۱. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۳۵ ـ ۴۳.

۲. نسخه‌ای از این رساله در کتابخانهٔ واتیکان به شمارهٔ ۱۳۴۳ موجود است (کراوس، پاورقی

در منابعی که در اختیار مسلمانان بوده سخن از نکوهش و ستایش عشق بسیار به میان آمده و رازی که عشق را می‌نکوهد در این باره تحت تأثیر حکمای یونان قرار گرفته است خاصّه که خود صریحاً گفته است که عشق در یونانیان کمتر است و فیلسوفان آنان رقّت طبع و لطافت ذهن خود را مصروف به معظلات علمی می‌دارند.[۱]

از سقراط نقل شده که گفته است عشق دیوانگی است و دارای رنگ‌های گوناگون است چنان‌که دیوانگی را رنگ‌های گوناگون است.[۲] و از افلاطون نقل شده که گفته است عشق بر دو نوع است الاهی و انسانی. اوّلی ستوده و محمود و دومی نکوهیده و مذموم است.[۳] و ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخس گفته عشق ظاهری پایدار نیست زیرا که عاشق معشوقی را برای لذّت و معشوق عاشق را برای منفعت دوست دارد و لذّت و منفعت هر دو فانی شونده است.[۴] و عین این بیان در کتاب اخلاق ادمیا *Ethica Eudemia* دیده می‌شود[۵] و همین تعبیر است که ابن‌مسکویه گوید: «أَحَدُهُمَا يَلْتَذُّ بِالنَّظَرِ وَ الأُخْرىٰ يَنْتَظِرُ المَنْفَعَة».[۶]

رسائل فلسفیة)، ص ۳.

۱. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۴۲.

۲. جعفر بن احمد السراج : مصارع العشاق (بیروت، ۱۹۵۸)، ج ۱، ص ۱۵.

۳. فارابی: فلسفهٔ افلاطون و اجزائها (لندن، ۱۹۴۳)، ص ۱۵. متن عربی این کتاب با فهرستی از لغات فلسفی با ترجمهٔ لاتین به وسیلهٔ فرانز رزنتال و ریچارد والزر در مجموعهٔ *(Plato Arabus II)* تحت عنوان زیر چاپ شده است:

Alfarabius De Platonis Philosophia

۴. آربری: اخلاق نیکوماخس در عربی، مجلهٔ مدرسهٔ السنهٔ شرقیهٔ لندن (لندن، ۱۹۵۵)، ص ۴. رجوع شود به پاورقی شمارهٔ ۷۷.

۵. Aristotle: *Ethica Eudemina* 1243 B15 رجوع شود به پاورقی شمارهٔ ۷۴.

۶. ابن‌مسکویه، تهذیب الاخلاق ، ص ۱۳۲، از شعر حافظ (دیوان حافظ، چاپ قزوینی و غنی، ص ۱۴۰) عکس این مطلب استنباط می‌شود:

سایهٔ معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد   ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

در ستایش عشق گفته شده که آن منبع و اصل همهٔ نسبت‌های علوی و سفلی است و اگر عشق نمی‌بود حرکت و متحرّک و کامل و مکمّلی در جهان وجود نمی‌داشت.[۱] به دانشمندی خبر دادند که فرزندت عاشق شده او گفت باکی نیست زیرا عشق او را لطیف و ظریف و دقیق و رقیق می‌گرداند.[۲] بنابراین دو طرف دعوی در کلام رازی در سایر منابع نیز مشخّص است و شکی نیست که نظر رازی متوجّه عشق ظاهری و انسانی است وگرنه دربارهٔ عشق معنوی و حقیقی مخالفتی با استاد خود افلاطون ندارد و او در همین باب داستان افلاطون و شاگرد عاشق پیشهٔ او را نقل کرده و بیان داشته که افلاطون چگونه او را با دلیل و برهان مجاب و ملزم ساخت تا آنکه دل خود را از عشق شست و ملازم مجلس علم افلاطون گردید.[۳]

ایلیای نصیبینی داستان فوق را به طور تفصیل نقل و سپس گفته است که این داستان در اخبار افلاطون مشروح است و همچنین ابوبکر رازی آن را در فصل پنجم از طبّ روحانی آورده است.[۴]

مسئلهٔ نکوهش عشق و انتساب آن به حکمای یونان که رازی نیز بدان

---

۱. عبدالرحمن بن الدباغ: مشارق انوار القلوب و مفاتیح اسرار الغیوب (بیروت، ۱۹۵۹)، ۹۷.

۲. علاءالدّین ابوعبدالله مغلطای: الواضح المبین فی ذکر من استشهد من المحبین (اشتوتگارت ۱۹۳۶)، ص ۴۵.

۳. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۴۱. شاید مأخذ داستان فوق با آنچه که ابوالوفاء مبشر بن فاتک نقل کرده یکی باشد: و عاتب افلاطون بعض الناس عن تخلفه عن طلب العلم. فقال: شغلتنی عن ذلک اللذة. فقال: لو اشتغلت بالعلم ماوجدت للذة لذة (مختار الحکم و محاسن الکلم، ص ۱۷۷) و بیت زیر را از ناصر خسرو (دیوان، ص ۹۴) به یاد می‌آورد:

لذّت علمی چو از دانا به جان تو رسد
زان سپس ناید به چشمت لذّت جسمی لذیذ

۴. ایلیای نصیبینی، «رسالة فی فضیلة العاف»، مجلة المشرق، سال ۶۲ (بیروت، ۱۹۶۸)، ص ۳۰-۲۹.

متمایل است در برخی از منابع اسلامی نیز انعکاس یافته است، از جمله ابوالحسن علیّ بن محمّد دیلمی در کتابی که دربارهٔ عشق و محبّت تألیف کرده و در آن نظر حکمای الاهی و متکلّمان و فلاسفه و منجّمان و اطبّا و متصوّفان را ایراد نموده نقل می‌کند که یکی از شاگردان ارسطو از او سؤال کرد ای حکیم ما را از ماهیّت عشق و از آنچه که از آن زاده می‌شود باخبر گردان. او در پاسخ گفت که عشق طعمی است که در دل‌ها زائیده می‌شود و پرورش می‌یابد و در پایان به اندوه و شب بیداری و حزن و فساد عقل منتهی می‌گردد. مؤلّف کتاب (= دیلمی) می‌گوید از این جواب برمی‌آید که پرسنده طبیعی بوده و جواب در خور حال او داده شده زیرا ارسطاطالیس مردی الاهی بوده است.[۱] و نیز در فصلی که در نکوهش عشق آمده از فورس طبیب نقل می‌کند که گفته است عشق در سرزمین یونان بسیار کم است زیراکه بیشتر مردمان به طب و فلسفه اشتغال دارند و خود را بدین آلایش‌ها نمی‌آلایند. و از طبیبی دیگر نقل می‌کند که در پاسخ سؤال از عشق گفته است که عشق از تأخیر معرفت برمی‌خیزد و همهٔ عاشقان ضعیف‌العقل‌اند.

مؤلّف کتاب سپس قائل به تفصیل میان یونانیان و طبیعیان شده وگوید یونانیان که عشق و محبّت در آنان نادر است برای این است که بیشتر همّتشان مصروف به الاهیّات است ولی طبیعیان در نکوهش عشق نامعذورند زیرا همّتشان از عالم طبیعت تجاوز نمی‌کند.[۲] بنابراین ظاهر گشت که چگونه رازی که طبیب و فیلسوف بود در این امر متمایل به اسلاف خود از اطبّا و فلاسفهٔ یونانی شده و معتقد است که باید خود را از آن برکنار داشت تا بتوان فارغ‌البال به تحقیق علمی و تحصیل معارف پرداخت.

---

۱. ابوالحسن دیلمی: عطف الالف المالوف علی اللام المعطوف (قاهره، ۱۹۶۲)، ص ۳۰.
۲. مأخذ قبل، ص ۷۲.

رازی در همین فصل بحث لذّت را به میان می‌آورد و می‌گوید کسانی که ورزش علمی نیافته‌اند تصوّر می‌کنند که لذّت خالص است و با رنج مشوّب نیست، در حالی که چنین نمی‌باشد بلکه لذّت به میزان رنجی که در نتیجهٔ خروج از حالت طبیعی اتّفاق میافتد به آدمی دست می‌دهد. او برای تمهید این اصل لذّت را چنین تعریف می‌کند که عبارتست از برگشت به حالت اولی و طبیعی پس از آنکه به وسیلهٔ امری موذی از حالت طبیعی خود خروج حاصل شده باشد، همچون مردی که از جایی سر پوشیدهٔ سایه‌ناک به بیابانی در رود و در برابر خورشید تابستانی قرار گیرد تا گرما او را رنجه دارد و سپس به جای نخستین خود برگردد. او در این مکان لذّت می‌برد تا هنگامی که به حالت اوّل برگردد و با برگشتن بدن به حالت نخستین لذّت پایان می‌یابد. پس شدّت لذّت در این مکان به مقدار شدّت گرم شدن او و سرعت این مکان در سرد گردانیدن اوست و فیلسوفان طبیعی لذّت را بدین‌گونه تعریف کرده‌اند.[1] زیرا نزد آنان لذّت عبارت از رجوع به طبیعت است. او سپس گوید که در مقاله‌ای که به نام فی مَائیَّةِ اللَّذَّة نوشته این موضوع را مشروحاً بیان کرده است. دانشمندانی که فهرست کتاب‌های رازی را ذکر کرده‌اند از کتاب او دربارهٔ لذّت نام برده‌اند.[2] و نیز رازی را در این باب با ابوالحسن شهید بن الحسین البلخی فیلسوف و متکلّم و شاعر که پیش از سال ۳۲۹ وفات یافته مناظراتی روی داده است که آن را به صورت مقاله‌ای تدوین کرده است و ابوریحان بیرونی از آن به نام فِیمَا جرىٰ بَیْنَهُ وَ بَیْنَ الشَّهِیدِ البَلْخِی فی اللَّذَّة نام برده است.[3] متأسفانه از این دو مقالهٔ رازی نشانی در دست نیست، ولی ناصرخسرو فیلسوف و شاعر

---

۱. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۳۶.

۲. ابوریحان بیرونی: رسالة فی فهرست کتب الرازی، شمارهٔ ۶۴؛ ابن ابی اصیبعه: عیون الانباء، ص ۴۲۲.

۳. مأخذ قبل (= بیرونی) شمارهٔ ۶۵.

معروف منتخباتی از آن را در کتاب زاد المسافرین به منظور ردّ و نقض آورده است. از مقایسهٔ سخن او در الطبّ الرّوحانی با آنچه که در زاد المسافرین آمده چنین استنباط می‌شود که حکیم ناصر به اصل مقالهٔ رازی دسترسی داشته است. ناصرخسرو چنین گوید: «قول محمّد زکریا آن است که گوید لذّت چیزی نیست مگر راحت از رنج و لذّت نباشد مگر بر اثر رنج و گوید که چون لذّت پیوسته شود رنج گردد و گوید حالی که آن نه لذّت است و نه رنج آن طبیعت است و آن به حسّ یافته نیست»[1] و سپس مثال آن را چنین توجیه کرده است: «آنگاه پسر زکریا مر این قول را شرح کند و گوید که مثال این چنان باشد که مردی اندر خانه باشد که آن خانه نه چنان سرد باشد که او از سرما بلرزد و نه چنان گرم باشد که مر او را اندر عرق آید تا جسد او اندر آن خانه خود کند و نه گرما یابد و نه سرما آنگاه مفاجاة آن خانه گرم شود چنان که آن مرد اندر او به گرما رنجه شود سخت و بی‌طاقت شود آنگاه سپس از آن بادی خنک اندر آن خانه آمدن گیرد اندک اندک پس آن مرد که اندر او از گرما رنجه شده باشد بدانچه از طبیعت که بر آن بود بیرون شده باشد از آن خنکی لذّت یافتن گیرد ز بهر آنکه همی سوی طبیعت باز آید تا آنگاه که آن خستگی مر او را بدان پیش او باز رساند که آن نه سرد بود و نه گرم».[2]

این اندیشهٔ رازی در آثار افلاطون و جالینوس و دیگر فیلسوفان باستان سابقه دارد. افلاطون در کتاب فیلبس *Philebus* که مبتنی بر محاورهٔ سقراط و پروتارخس (Protarchus) و فیلبس است چنین آورده است:

پروتارخس: آنها (= لذّت و الم) چه هستند و چگونه باید آنها را بیابیم.

سقراط: اگر اشتباه نکرده باشم من بارها گفته‌ام که الم و درد و رنج و ناراحتی همهٔ انواع آن در نتیجهٔ فساد طبیعت برمی‌خیزد...

---

۱. ناصرخسرو: زاد المسافرین (برلن، ۱۳۴۱ ق)، ص ۲۳۱.

۲. مأخذ قبل، ص ۲۳۳.

پروتارخس: آری بارها این مطلب گفته شده است.

سقراط : و ما نیز توافق نموده‌ایم بر اینکه لذّت اعادهٔ حالت طبیعی است؟

پروتارخس: راست است.[1]

جالینوس در کتاب جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطبیعی چنین نقل می‌کند: سپس او (= طمیاوس) گفت که افلاطون پس از آن دربارهٔ لذّت و الم چنین گفت: امّا امر لذّت و الم بنابراین اساس باید اندیشیده شود که هر اثری که خارج از مجرای طبیعی به جملگی و به یک بار آشکار گردد الم‌آور و برگشتن به حالت طبیعی به همان منوال لذّت‌آور است و امّا آنچه که به تدریج آشکار گردد نامحسوس است و آنچه که بر ضدّ آن باشد همان اثر در ضدّ پدیدار می‌گردد و آنچه که به سهولت صورت گیرد محسوس نیست پس لذّت و المی به دنبال ندارد.[2] عین این عقیده به خود جالینوس نیز نسبت داده شده است. ابوالحسن عامری می‌گوید جالینوس گفته است که الم عبارت است از خروج بدن از حالت طبیعی در زمانی کم و به مقداری زیاد پس اگر به مقدارکم خارج شود الم آور نیست و همچنین است اگر به مقدار زیاد در زمان زیاد خارج شود و لذّت عبارت است از رجوع بدن به حالت طبیعی در زمان کم. پس اگر به مقدار کم یا به مقدار زیاد ولی در زمان زیاد رجوع کند به نظر چنین آید که الم پدیدار گردد ولی لذّتی به دنبال ندارد. عامری در همین باب قول غرغوریوس را نقل می‌کند که گفته است رنج از استحالت به سوی خلاف مجرای طبیعی و راحت از استحالت به سوی مجرای طبیعی پدید می‌آید.[3]

در میان مسلمانان گذشته از رازی، ابن‌مسکویه نیز همین تعریف را

1. Plato: *Philebus*, 42 cd.

۲. جالینوس: جوامع کتاب طیماوس فی‌العلم الطبیعی، ص ۱۹.

۳. ابوالحسن عامری: السعادة و السعاد فی السیرة الانسانیة، ص ۵۰.

برای لذّت و الم کرده آنجا که گفته لذّت وقتی برای لذّت برنده حاصل می‌شود که پیش از آن المی به او رسیده باشد زیرا لذّت عبارت است از راحت یافتن از الم و هر لذّت حسّی عبارت است از رهایی از درد و رنج.[۱] و برخی هم معتقدند که این رأی که افلاطون در آغاز آن را گفته است درست فهمیده نشده، چنان که ابوالحسن طبری در فصل چهل و نهم از کتاب خود که در لذّت و الم آورده تصریح می‌کند به اینکه علّت اختلاف متأخّران در لذّت و الم عدم فهم نظر افلاطون بوده است که گفته: الم استحالت به لذّت و لذّت استحالت به الم پذیرد هرچند که لذّت و الم طرفین حالت اعتدال هستند و کلام افلاطون را تفسیری غامض است که بسیاری از کسانی که در آن نظر افکندند به غلط افتادند و از آنچه او گفته بود عدول کردند.[۲] و نیز در آنجا که افلاطون لذّات معنوی را بر همین پایه نهاده و گفته است: لذّت معرفت عبارت است از تمامی نقصان عامری گوید که ممکن است افلاطون این را فقط بر سبیل تمثیل گفته باشد.[۳] در کتاب‌های فلسفی اسلامی در بحث لذّت و الم این توجیه افلاطونی نقل و به رازی نسبت داده شده و شاید قدیم‌ترین مأخذی که این نظر در آن یاد شده کتاب الیاقوت تألیف ابواسحق ابراهیم بن نوبخت که در نیمهٔ اوّل قرن چهارم می‌زیسته باشد. او پس از اینکه الم را به ادراک مُنافی و لذّت را به ادراک ملایم تعریف می‌کند گوید: «وَ لَیْسَ الخَلاصُ عَنِ الأَلَمِ لَذَّةً». شارح این کتاب یعنی حسن بن یوسف مطهرّ معروف به علّامهٔ حلّی متوفی ۷۲۶ که از اعاظم علمای امامیّه است در شرح عبارت فوق چنین گوید: فَذَهَبَ مُحَمَّدُبنُ زَکَرِیّا الطَّبِیبُ إلیٰ اللَّذةَ عِبارَةٌ عَنِ الخَلاصِ عَنِ الأَلَمِ وَ أَنَّ الأَلَمَ هُوَ

---

۱. ابن‌مسکویه: تهذیب الاخلاق، ص ۴۶.
۲. ابوالحسن طبری: المعالجات البقراطیة، ص ۱۰۴.
۳. ابوالحسن عامری: السعادة و الاسعاد فی‌السیرة الانسانیة، ص ۵۰.

الخُرُوجُ عَنِ الحالَةِ الطَّبیعِیَّة.[۱]

در بیشتر مآخذ اسلامی آمده که رازی نظر خود را دربارهٔ لذّت و الم از «فورون لذّی» اخذ کرده است. البتّه این امر چنان که پول کراوس اظهار داشته در نتیجهٔ خلط و اشتباه ابن‌القفطی پیش آمده است به علّت اینکه ابونصر فارابی در کتاب ما یَنْبَغِی أنْ یُقدَّمَ قَبْلَ تَعَلُّمِ فَلْسَفَةِ ارسْطُو در آنجا که نام‌های نحله‌های فلسفی را بنا به انتساب آنها به شخص و شهر و اندیشه و عمل و هدف تقسیم می‌کند و نام می‌برد می‌گوید فرقه‌ای که نامشان مبتنی بر آرایی است که اهل آن فرقه آن آراء را غایت و مقصود در تعلّم فلسفه می‌پندارند فرقهٔ منسوب به افیغورس (= اپیکور) و یارانش است که «فرقهٔ لذّت» خوانده می‌شوند زیرا معتقدند که غایت و مقصود فلسفه لذّت است که به دنبال معرفت آن پدید می‌آید، و فرقه‌ای که نامشان مبتنی بر آراء و اندیشه‌هایی است که اصحاب آن فرقه در فلسفه بدان معتقدند فرقهٔ منسوب به فورون و اصحاب او است که «مانعه» نامیده می‌شوند زیرا مردم را از علم منع می‌کنند.[۲] ابن‌القفطی تقسیم فوق را به نقل از حنین بن اسحق و فارابی، در ذیل شرح حال افلاطون آورده و آنجا که باید نام فورون بیاید سفید گذاشته شده و آنجا که نام اپیکور باید باشد فورون آمده[۳] و همین امر موجب شده که وقتی که به بیان حال فورون می‌پردازد عین عبارت مشوش آنجا را دربارهٔ فورون بیاورد و فرقهٔ او را «اصحاب اللّذّة» بخواند.[۴] و ابن‌العبری هم عیناً این مطلب را در کتاب خود نقل و محمّدبن زکریای رازی را ــ از میان متأخّران ــ از یاری‌گران مذهب فورون

۱. حسن بن یوسف بن مطهر: انوار الملکوت فی شرح الیاقوت (تهران، ۱۳۳۸ ش)، ص ۱۴۰.
۲. ابونصر فارابی: مبادی الفلسفة القدیمة (قاهره، ۱۹۱۰)، ص ۴. این کتاب شامل دو رساله است و رسالهٔ دیگر به نام «عیون المسائل فی المنطق و مبادی الفلسفة» می‌باشد.
۳. ابن قفطی: تاریخ الحکماء (لیپزیک، ۱۹۰۳)، ص ۲۶.
۴. مأخذ قبل، ص ۲۶۰.

خوانده است.[۱] در حالی که رازی در این امر تابع افلاطون و جالینوس بوده است.

او در فصل ششم دربارهٔ «عُجب» بحث می‌کند و علّت این عارضه را در این می‌داند که آدمی خود را افزون از آنچه هست تصوّر می‌کند. درمان این درد را رازی به فصل چهارم یعنی «فی تعرّف الرّجل عیوب نفسه» ارجاع می‌دهد و می‌گوید بهتر آن است که انسان سنجش خوبی‌ها و بدی‌های خود را به دیگری واگذار کند. بنابراین رازی در این باب نیز همان طریقهٔ جالینوس را برگزیده است. ابوالوفاء مبشّر بن فاتک از جالینوس نقل می‌کند که گفته است عُجب عبارت از این است که آدمی خود را آن چنان که دوست دارد تصوّر کند در حالی که چنان نیست.[۲] رازی می‌گوید نه تنها آدمی نباید خود را افزون از آنچه که هست بداند بلکه نباید هم خود را کمتر از آنچه هست تصوّر کند بلکه باید آشنا و عارف به نفس خود باشد و خود را در همان پایه که واقعاً هست بداند. جالینوس نیز برای رفع عُجب و اصلاح اخلاق پیشنهاد می‌کند که آدمی باید خود را بشناسد و این خودشناسی «حکمت عُظمیٰ» است.[۳] و نیز در جایی دیگر گوید من در جوانی عبارت معروف «خود را بشناس» را بی‌اهمیّت تلقّی می‌کردم تا اینکه در سال‌های بعد پی بردم که خردمندترین مردان می‌توانند خود را چنان که هستند بشناسند.[۴] در اسلام نیز شناسایی نفس مهم شمرده شده و عبارت «من عرف نفسه فقد عرف

---

۱. ابن‌العبری: تاریخ مختصر الدول (بیروت، ۱۹۵۸)، ص ۴۶. برای اطلاع بیشتر از «فورون» رجوع شود به دائرةالمعارف اخلاق و دین

Encyclopedia of Religion and Ethics (New York, 1955)

ذیل کلمهٔ Pyrrhonism.

۲. ابوالوفاء مبشر بن فاتک: مختار الحکم، ص ۲۹۵.

۳. مأخذ قبل.

4. *Galen on the Passions and errors of the Soul*, p.29.

ربّه»[1] و همچنین «رحم اللّه امرءً عرف قدره»[2] مؤیّد این مطلب است.

فصل هفتم را دربارهٔ «حسد» قرار داده و آن را نتیجهٔ بخل و شره می‌داند و می‌گوید فرق میان شریر و خیّر این است که اوّلی از مضارّ دیگران لذّت و از سود آنان رنج می‌برد و دومی بالعکس. او معتقد است که این عارضه از آنجا به وجود می‌آید که آدمی عقل را نادیده گیرد و هویٰ را دنبال کند و درمان آن را به این است که با بصیرت نفس ناطقه و نیروی نفس غضبیّه نفس بهیمی خود را که منشاء این رذیلت است سرکوب سازد. جالینوس نیز بهمین منوال حسد را از بدترین شرور محسوب می‌دارد و حاسد کسی را می‌داند که از راحتی و توفیق دیگران اندوهناک گردد. همهٔ انواع اندوه بیماری است و حسد بدترین اندوه است.[3] نکوهش این رذیله در قرآن نیز دیده می‌شود و در ادب عربی و فارسی نیز از آن تعبیر به درد بی‌درمان شده است:

كُلُّ العَدَاوتِ قَدْ تُرجىٰ إفَاقَتُهَا
إلّا عَدَاوَةَ مَن عَاداكَ مِنْ حَسَدِ[4]

بمیر تا برهی ای حسود کاین رنجیست
که از مشقّت آن جز به مرگ نتوان رست[5]

او در فصل هشتم که دربارهٔ غضب و خشم بحث می‌کند گوید غضب در آدمی نهاده شده تا به وسیلهٔ آن از موذی انتقام گیرد و این عارضه هرگاه

---

۱. شرح نهج‌البلاغة، ج ۴، ص ۵۴۷ (به نقل از احادیث مثنوی استاد فروزانفر، ص ۱۶۷.
ناصرخسرو (دیوان، ص ۴۱۴) گوید:
چون گوهر خویش را ندانستی — مر خالق خویش را کجا دانی
۲. ظاهراً از کلمات حضرت علی (ع) است در نهج‌البلاغة.
3. *Galen on the Passions and errors of the Soul*, p.53.
۴. این بیت را گمان می‌کنم در التمثیل و المحاضرة ثعالبی دیده‌ام ولی متأسفانه دسترسی بآن کتاب ندارم.
۵. سعدی: گلستان، ص ۲۵.

از حدّ خود تجاوز کند به طوری که خود در برابر آن ناپدید گردد بسا که زیان آن بر خشم گیرنده سخت‌تر و بیشتر است از آنکه مورد خشم واقع شده است. او سپس از جالینوس نقل می‌کند که گفته است مادرش هرگاه باز کردن قفلی بر او دشوار می‌نمود از شدّت خشم بر قفل می‌جست و آن را به دندان می‌گرفت.[۱]

محتمل است که مأخذ رازی داستان زیر باشد که جالینوس دربارهٔ مردی آورده و با آنچه که در جای دیگر دربارهٔ مادرش گفته آمیخته شده باشد. او می‌گوید وقتی من هنوز جوان بودم و به تکمیل نفس می‌پرداختم متوجّه مردی شدم که سخت می‌کوشید تا دری را باز کند و وقتی این امر بر طبق مراد او حاصل نمی‌گشت او را می‌دیدم دشنام‌گویان و دیوانه‌وار کف بر دهان همچون گرازی وحشی کلید را به دندان می‌گرفت و در را با لگد می‌کوبید.[۲] و دربارهٔ مادرش می‌گوید که او در هر حال چنان آمادهٔ خشم بود که گاهی خدمتکار خود را دندان می‌گرفت.[۳] رازی نتیجه می‌گیرد که میان آنکه در حال خشم فکر و رویّت خود را از دست می‌دهد و میان دیوانه جدایی بسیاری نیست.

داستان گاز گرفتن قفل و نقل آن از جالینوس در میان مسلمانان شهرت داشته و ابوحیان توحید در مسئلهٔ علّت غضب بدان اشاره کرده است.[۴]

فصل نهم دربارهٔ دروغ و دور افکندن آن است. رازی دروغ را از عوارض پست می‌داند که در نتیجهٔ غلبهٔ هویٰ پیدا می‌شود و جز پشیمانی و اندوه و درد ثمره‌ای برای دارنده‌اش ندارد. او فقط یک نوع دروغ را تجویز کرده است و آن را نکوهیده نمی‌داند و آن دو موردی است که به

---

۱. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۵۵.

2. *Galen on the Passions and errors of the Soul*, p.38.

۳. p.57 (مأخذ قبل =) Ibid.

۴. ابوحیان توحیدی، الهوامل و الشوامل، ص ۱۸۵.

وسیلهٔ آن جان کسی از مرگ رهایی یابد. او برای تمهید این نظر مثالی می‌آورد که آدمی را به یاد داستان سعدی در گلستان می‌اندازد آنجا که پادشاهی وزیر خود راکه با دروغ جان بی‌گناهی را از مرگ رهایی بخشیده بود ستایش کرد وزیر دیگر را که با گفتهٔ راست خود موجب مرگ آن بی‌گناه می‌شد نکوهش نمود. و عبارت معروف سعدی در این مورد: «دروغی مصلحت‌آمیز به که راستی فتنه‌انگیز»[۱] حکم ضرب‌المثل را پیدا کرده و در زبان فارسی سائر شده است.

فصل دهم تا شانزدهم به ترتیب دربارهٔ صفات و اعمال زیر آورده شده: بخل، فکر و نگرانی زائد و زیان‌آور، اندوه، حرص، انهماک در می‌خواری، مقاربت افراط آمیز، ولع و عبث.

رازی برخی از صفات فوق را از جمله صفات رذیله به شمار آورده و در برخی دیگر حالت اعتدال و دوری از افراط و تقصیر را سفارش کرده، چه آنکه او چنان که خواهیم دید افراط و تقصیر در بعضی از امور را رذیلت و اعتدال را فضیلت می‌داند. او مطابق روش معمول خود حوزهٔ عقل و هویٰ را در صفات و اعمال فوق مشخّص ساخته و حکم و وظیفهٔ هریک از نفوس سه‌گانه را در ایجاد حالت اعتدال و دوری از افراط و تفریط بیان کرده است. نظر رازی دربارهٔ تحلیل این صفات و بیان قوی شدن آنها در آدمی و چگونگی تضعیف آنها بسیار شبیه است به آنچه که افلاطون و جالینوس در آثار خود بیان کرده‌اند. مثلاً دربارهٔ دوری از غم و اندوه جالینوس فصل مشبعی را درکتاب خود آورده و پند پدر خود را که به او گفته به آنچه که از دست دادی غمگین مباش[۲] آویزهٔ گوش هوش ساخته است و افلاطون دربارهٔ شرب خمر قائل به اعتدال شده و گوید اگر نوشیدن آن مطابق ناموس و قانون باشد فوائدی را دربردارد ولی اگر در

---

۱. سعدی: گلستان، ص ۱۷.

2. *Galen on the Passions and errors of the Soul*, p.60.

غیر آن جهت باشد زیان‌بخش است.[۱]

او فصل هفدهم را در باب کسب مال و اندوختن و هزینه کردن آن قرار داده و گوید که مقدار اکتساب باید موازی مقدار هزینه و ذخیره باشد.[۲] این نظر او مورد توجّه عامری قرار گرفته و در کتاب خود که فقط یک‌بار از رازی یاد کرده این نظر او را آورده است. عامری گوید: محمّد بن زکریا گفته است توانگری در صناعت است و صانع باید به اندازهٔ هزینه و ذخیرهٔ روز تنگدستی کسب کند.[۳]

رازی معتقد است که آدمی باید در این باره رعایت اعتدال را بنماید و از تقصیر و افراط دوری جوید. چه آنکه تقصیر در این امر موجب پستی و خواری می‌شود و افراط در آن باعث رنج و تعب دائمی می‌گردد. و در مورد اندوختن مال نیز این اصل را لازم‌الاجرا می‌داند و می‌گوید تقصیر در این امر موجب می‌گردد که آدمی هنگام نیازمندی چیزی در دست نداشته باشد همچون کسی که در بیابانی بی‌آب و علف زاد و توشهٔ خود را از دست داده باشد و افراط در آن موجب دوام رنج و تعب می‌شود.

چنان که پیش از این یاد شد رازی هنگام بیان نفوس سه‌گانهٔ افلاطونی نیز اشاره به تقصیر و افراط قوای نفوس کرد و گفت آدمی به مدد طبّ جسدانی و طبّ روحانی باید این قوی را متعادل سازد و از تمایل به دو جانب تقصیر و افراط باز دارد. مسئلهٔ رعایت اعتدال و دوری از افراط و تفریط نیز مورد نظر فلاسفهٔ باستان بوده و دانشمندان اسلامی هم به تعبیرهای مختلف به آن اشاره کرده‌اند. در اینجا به نحو اختصار آنچه در این‌باره گفته‌اند نقل می‌کنیم.

افلاطون می‌گوید اخلاق را توابع و مشابهاتی است که باید میان آنها و

---

۱. ابونصر فارابی: تخلیص نوامیس افلاطون، ص ۱۰.

۲. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۸۴.

۳. ابوالحسن عامری: السعادة و الاسعاد فی السیرة الانسانیة، ص ۹۲.

اضداد آنها جدایی افکند. مثلاً حیا که ستوده است مرحلهٔ افراط آنکه عجز است نکوهیده است، همچنین خویشتن‌داری که ستوده است مرحلهٔ افراط آنکه ترس است ناستوده است.[1]

ارسطو می‌گوید افعال ستوده به وسیلهٔ افراط تباه می‌گردد مانند حرکات بدن و خوردن طعام و نوشیدن شراب در هنگام کمی و بسیاری. زیرا قلّت و کثرت صورت صحّت و تندرستی را تباه می‌سازد ولی اعتدال و میانه‌جویی موجب حفظ صحّت و دوام آن می‌شود. همچنین است حال فضائل که با کمی و بسیاری فاسد می‌گردد مانند ترس و بی‌باکی. آن کس که حالت ترس و بددلی بدو دست می‌دهد و در مهالک و معارک فرار را بر قرار برمی‌گزینند جبان و بددل خوانده می‌شود و از حالت شجاع و پردل به دور است، و آنکه هاجم و حمله‌ور است و از چیزی نمی‌ترسد و بدون رویّت خود را در مهالک می‌افکند متهوّر و بی‌باک است، ولی سعادت و پیروزی خاصّ مرد دلیری است که حالت اعتدال را نگه دارد و به هیچ یک از دو طرف مزبور نگراید.[2] و نیز همو گوید رذائل به وسیلهٔ زیادت و نقصان پدید می‌آید و حالت میانین است که ستوده و محمود است.[3]

جالینوس نیز می‌گوید همچنان که اعتدال اعضا در آدمی موجب جمال بدن می‌گردد اعتدال نفوس موجب جمال نفس می‌شود. خیر و شرّ برای نفس همچون صحّت و بیماری برای بدن است و همچنان که قبح و زشتی برای بدن مکروه است برای نفس نیز ناخوش است و قبح نفس جور

---

۱. ابونصر فارابی: تلخیص نوامیس افلاطون (لندن، ۱۹۵۲)، ص ۱۰. متن عربی این کتاب با ترجمهٔ لاتین به وسیلهٔ گابریلی F. Gabrieli در مجموعهٔ (Plato Arabus III) تحت عنوان زیر چاپ شده است:

Alfarabus Compendium Legum Platonius

۲. ابوالوفاء مبشر بن فاتک: مختار الحکم و محاسن الکلم، ص ۲۱۱.

۳. ابوالحسن عامری: السعادة والاسعاد فی السیرة الانسانیة، ص ۷۴. و نیز رجوع شود به: Aristotle: *Ethica Nicmachea*.

است، زیرا جور عبارت از قبح نفوس سه‌گانه است.[۱] و همو نیز در جای دیگر همان تعبیری را که در عربی به صورت «خَیْرُ الْاُمُورِ أوسَاطُها»[۲] درآمده یاد کرده است که در ترجمهٔ انگلیسی آن چنین آمده "Moderation[۳] "is the best یعنی میانه‌جویی بهترین چیز است.

چنان که گفته شد تقسیم افعال نفس بر حسب افراط و تقصیر و اعتدال نفوس و قوای آنها در بیشتر منابع اسلامی دیده می‌شود. از جمله ابونصر فارابی گوید خیرات عبارت است از افعال معتدلی که در میان دو طرف افراط و نقص که هر دو شرّ است قرار گیرد و همچنین فضائل عبارت است از آن هیآت و ملکات نفسانیّه که در میان دو هیأت ازید و انقص که هر دو از رذائل به شمار می‌آیند واقع شود.[۴] یعقوب بن اسحٰق کندی می‌گوید اعتدال از عدل مشتق شده.[۵] و این تعبیر نیز سابقه‌دار است زیرا افلاطون هم از حالت تسلّط آدمی بر رذائل تعبیر به عدل و از چیرگی آنها بر آدمی تعبیر به جور کرده است[۶] و چنان که دیده شد جالینوس نیز از زشتی و قبح نفوس سه‌گانه تعبیر به جور کرد.

ابن‌مسکویه در رساله‌ای که به ابوحیّان توحیدی نوشته و در آن به تقسیم انواع و اقسام عدل از طبیعی و وضعی و الاهی و اختیاری انسان پرداخته می‌گوید: امّا عدل اختیاری موجود در انسان که به وسیلهٔ آن آدمی ستوده است عبارت است از هماهنگی نیروهای نفسانی او به نحوی که یکی بر دیگری غلبه نکند و ستم نورزد و این عدل از برای نفس همچون

---

۱. جالینوس، مختصر کتاب الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره، ج ۵، جزء ۱، سال ۱۹۳۷)، ص ۳۴.

۲. غزالی: احیاء علوم الدّین (قاهره، مطبعة الاستقامة)، ج ۳، ص ۵۷.

3. *Galen on the Passions and errors of the Soul*, p.39.

۴. ابونصر فارابی: فصول المدنی (کمبریج، ۱۹۶۱)، ص ۱۱۳.

۵. الکندی: فی حدود الاشیاء و رسومها (رسائل الکندی الفلسفیة)، ج ۱، ص ۱۷۹.

۶. جالینوس: جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطبیعی، ص ۱۰.

صحّت است از برای بدن. وقتی اعتدال طبایع بدن به وسیلهٔ مزاج معتدل پایدارگردد هیچ یک بر دیگری چیرگی نمی‌ورزد. به همان اندازه که نفس بر بدن برتری و فضیلت دارد صحّت آن نیز بر صحّت بدن برتر و مقدّم‌تر است.[۱]

حکیم ناصر خسرو نیز که در دو جا از دیوان خود اعتدال طبیعت را که ابن‌مسکویه از آن تعبیر به عدل طبیعی کرده است بیان نموده و آن را همراه با کلمهٔ «عدل» آورده تحت تأثیر همین اندیشه بوده است.[۲]

بی‌مناسبت نیست یادآور شود که تأکید به نگهداشت حالت اعتدال و برکناری از افراط و تقصیر در احادیث اسلامی و مباحث کلام نیز انعکاس یافته است، مثلاً عبارت زیر اشاره به اعتدال و میانه‌روی در دین است: «دِیْنُ اللّهِ بَیْنَ الغُلُوِّ وَ التَّقْصِیر»[۳] و همچنین روایتی که از امام صادق (ع) سؤال شده که حقّ تشبیه است یا تعطیل پاسخ داده‌اند: «مَنْزَلَةٌ بَیْنَ المَنْزَلَتین»[۴] و یا در پاسخ سؤال اینکه جبر حق است یا تفویض که

---

۱. ابن‌مسکویه: رسالة فی ماهیة العدل (لیدن، ۱۹۶۴)، ص ۱۹. این کتاب با مقدّمه و ترجمهٔ انگلیسی تحت عنوان زیر چاپ شده:

An Unpubished Trealise of Miskowaih on justice

۲. مقصود دو مورد زیر است که در صفحهٔ ۱۳۶ و ۱۴۰ از دیوان او آمده است:

آنچه ایزد کرد خواهد با تو آنجا روز عدل — باجهان گردون به وقت اعتدال اینجا کند

دشت دیباپوش گردد ز اعتدال روزگار — زان همی بر عدل ایزد وعدهٔ دیبا کند

***

عدل است اصل خیر که نوشروان — اندر جهان به عدل مسمّی شد

بنگر کز اعتدال چو سر بر زد — با خورچه چند چیز مهیا شد

۳. ابن قتیبهٔ دینوری: عیون الاخبار (دارالکتب المصریة)، ج ۱، ص ۳۲۷. تعبیر فوق در این بیت عربی که محمّد بن عبدالملک الهمدانی در کتاب تکملة تاریخ الطبری (بیروت، ۱۹۶۱) نقل کرده آمده است:

یقول لی الواشون: کیف تحبها؟ — فقلت لهم بین المقصر والغالی

۴. ناصرخسرو: جامع الحکمتین (تهران، ۱۳۳۳ش)، ص ۳۳. در دیوان او (ص ۳۰۰) نیز چنین آمده است:

فرموده‌اند: «أَمْرٌ بَیْنَ الأَمْرَین».[1]

بنابراین به طور اجمال سابقهٔ مسئلهٔ اعتدال در فیلسوفان قدیم و چگونگی توجّه دانشمندان اسلامی به آن آشکار گردید و توجیه مسئلهٔ فوق در طبّ روحانی رازی بسیار جالب توجّه است.

فصل هیجدهم دربارهٔ طلب مراتب و درجات دنیوی است. رازی این فصل را مبتنی بر آنچه که پیش از این دربارهٔ عقل و هویٰ و لذّت و حسد گفته است می‌کند. او می‌گوید که ما باید با دیدهٔ عقل عاری از شائبهٔ هویٰ به تنقّل حالات و مراتب بنگریم و ببینیم که آیا آن مرحلهٔ بالاتر به کوشش و جهدی که در راه رسیدن به آن صرف می‌شود می‌ارزد یا نه. او معتقد است که هویٰ در این مورد آدمی را وادار به رنجی می‌کند که چند برابر لذّتی است که محتملاً به دست خواهد آمد و وقتی آدمی بدان لذّت دست یافت پس از کمی آن لذّت محو می‌گردد و بازگشت به حالت اوّلی و عادی صورت می‌پذیرد. سپس خواهان مرتبهٔ بالاتر می‌شود و همچنین لذّت پایدار نمی‌ماند و نفس به هیچ یک از مراتب ارضاء و اقناع نمی‌گردد. جالینوس این مسئله را در مواضع مختلف از آثار خود بیان کرده است. او نیز تصریح می‌کند که آدمی به مرحله‌ای قانع نیست، اگر مرحله‌ای را به دست آورد خواهان مرحلهٔ بالاتر است و همیشه مرتبهٔ بالا نصب عین اوست و نظرش به مرتبهٔ پائین معطوف نیست.[2] و در این مورد بیت

حکمت از حضرت فرزند نبی باید جست   پاک و پاکیزه ز تشبیه و ز تعطیل چو سیم

۱. محمّد باقر مجلسی: بحار الانوار (تهران، ۱۳۳۳ق) ج ۳ باب اوّل. ابوالعلاء معری (لزوم ما لا یلزم، قاهره ۱۳۴۶ق، ج ۲، ص ۳۶۸) گوید:

لا تعش مجبراً و لا قدریا   واجتهد فی توسط بین بینا

ناصرخسرو نیز (دیوان ص ۴۶) گوید:

به میان قدر و جبر ره راست بجوی   که سوی اهل خرد جبر و قدر درد و عناست

2. *Galen on the Passions and errors of the Soul*, p.62

سعدی به یاد آورده می‌شود:

ملک اقلیمی بگیرد پادشاه همچنان در بند اقلیمی دگر[۱]

همو گوید که حالت نفس چنان است که اگر آنچه خواست به او داده شود قوی‌تر و حریص‌تر می‌گرد و بیشتر می‌خواهد ولی اگر تحت زمام درآید اصلاح می‌پذیرد و رام می‌گردد.[۲] گفتهٔ ابوذویب هذلی نیز به همین معنی ناظر است:

النفس راغبة اذا رغّبتها و اذا تردّ الیٰ قلیل تقَنع[۳]

جالینوس حبّ ریاست و جاه را در آدمی نتیجهٔ میل نفس غضبی می‌داند و معتقد است که این میل آدمی را از مرحلهٔ انسانیّت به سوی بهیمیّت می‌کشاند.[۴]

رازی فصل نوزدهم کتاب را تحت عنوان «فی السّیرة الفاضلة» آورده و گفته است که سیرت فاضله سیرتی است که افاضل فیلسوفان به آن رفتار کرده و بر آن گذشته‌اند. سیرت فاضله اجمالاً عبارت است از عدل و بزرگواری با مردم و استشعار عفت و رحمت و خیرخواهی برای همه و کوشش در تأمین سود برای همه مگر دربارهٔ کسانی که ظلم و جور را آشکار می‌سازند و در افساد سیاست و تجویز محرّمات می‌کوشند. از این جهت است که بسیاری از مردم به وسیلهٔ شرایع و نوامیس پست و فرومایه وادار به سیرت بغی و عناد می‌شوند، همچون دیصانیّه و محمّره و مانند آنان که معتقد به غش و هلاک مخالفان خود هستند و منّانیّه که از دادن نوشیدنی و خوردنی به کسانی که با آنان هم رأی نیستند امتناع می‌کنند و

---

۱. سعدی: گلستان، ص ۲۱.

2. *Galen on the Passions and errors of the Soul*, p.4I.

۳. ابن قتیبهٔ دینوری: الشعر و الشعراء (بیروت، ۱۹۶۴)، ج ۱، ص ۱۲.

۴. جالینوس: مختصر کتاب الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره، ج ۵، جزء ، سال ۱۹۳۷)، ص ۳۰.

حتّی اگر بیمار باشند از مداوای آنان خودداری می‌نمایند و از کشتن افعی‌ها و عقرب‌ها و سایر جانوران آزار دهنده که راهی برای اصلاح آنها و به کار بردنشان در مواردی که سودمند باشند نیست، سرباز می‌زنند و با آب خود را پاک و پاکیزه نمی‌سازند و مانند این امور که زیان برخی به جماعت و برخی دیگر به خود انجام دهنده برمی‌گردد. این سیرت دون و رفتار فرومایه را از آنان و مانند آنان فقط از راه بحث و کلام در آراء و مذاهب و بیان سیرت فاضله می‌توان ریشه‌کن نمود.

سیرت فاضله آن است که آدمی با رفتار به آن از مردم در امان باشد و محبّت آنان را به خود جلب نماید و این دو امر به وسیلهٔ به‌کار بردن عدل و عفت و رحمت و خیرخواهی حاصل می‌شود.

چنان که ملاحظه شد او سیرت فاضله را همان سیرتی می‌داند که فیلسوفان بر آن بوده‌اند.[۱] و در جای دیگر نیز اشاره کرده است که این گروه متفلسفان‌اند که در مخالفت هوای نفس و خوار داشتن و میراندن آن نهایت کوشش را مبذول داشته‌اند.[۲] و در کتاب السیرة الفلسفیّة نیز شرح مبسوطی دربارهٔ سیرتی که فیلسوف باید به آن متّصف باشد و روشی که باید بدان رفتار نماید آورده است، هرچند هدف اصلی او از نوشتن آن رساله بیان سیرت شخصی خود و دفاع از آن بوده است. بحث دربارهٔ سیرت عادله و فاضله که فیلسوف باید زندگی خود را با آن تطبیق دهد در سایر کتاب‌های فلسفی اسلامی نیز دیده می‌شود، از جمله ابونصر فارابی در کتاب تحصیل السّعادة[۳] و حکیم مجریطی در الرسالة الجامعة[۴] فیلسوف

---

۱. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۹۲ - ۹۱.
۲. مأخذ قبل، ص ۲۶.
۳. ابونصر فارابی: تحصیل السعادة (رسائل الفارابی، حیدرآباد، ۱۳۴۵ق)، ص ۴۵.
۴. المجریطی: الرسالة الجامعة (دمشق، ۱۳۶۸ق) ص ۱۰۰.

واقعی را معرّفی و وظیفهٔ او را تعیین می‌کنند.[۱] این والا قرار دادن مرتبت فیلسوف و انتظار داشتن از او بر اینکه بر سیرت مرضیّه براستاد کند مبنی بر این است که در تعریف فلسفه گفته‌اند که عبارتست از تشبّه به خداوند به قدر طاقت برای تحصیل سعادت ابدی.[۲] و رازی در کتاب السیرة الفلسفیّة عین این تعریف را آورده است.[۳]

فیلسوفان سقراط را نمونهٔ کامل فیلسوف می‌دانند که باید سیرت و روش او أسوت دیگران قرار گیرد و رازی هم در سیرت فلسفی کوشیده است تا نشان دهد که از روش فیلسوف بزرگ سقراط عدول نکرده و به حق سزاوار نام فیلسوف هست. باید در نظر داشت که شهادت سقراط و زهد و ورع او موجب شده است که سیرت او به منزلهٔ سیرت عادله و سنّت فاضله که یک فیلسوف باید بر آن رفتار نماید به شمار آید. افلاطون در کتاب احتجاج سقراط بر اهل آتن از اینکه سقراط بر سیرت فاضله و مبنای فلسفه ایستادگی کرده و مرگ را بر زندگی همراه با سیرت قبیحه ترجیح داده او را ستوده است.[۴] جالینوس نیز سقراط را نمونهٔ کامل از کسانی که لذّات دنیوی را به منظور افعال نفس ناطقه خوار داشته‌اند قرار داده و او را بدین ستایش کرده است.[۵] سیرت سقراط در میان مسلمانان نیز شهرت یافت و فلاسفهٔ اسلامی هم بدان تأسّی جستند.

یعقوب بن اسحٰق الکندی سه کتاب یکی در فضیلت سقراط و دیگری

---

۱. دربارهٔ آداب و وظایف فیلسوفان کتاب‌ها و رساله‌های متعدّد نوشته شده. رجوع شود به مقدمهٔ محمّدتقی دانش‌پژوه بر رسالهٔ «مختصر فی ذکر الحکماء الیونانیین و الملیین»، فرهنگ ایران زمین، ج ۷ (تهران، ۱۳۳۸)، ص ۲۸۳.

۲. میرسید شریف جرجانی: التعریفات، ص ۱۴۷.

۳. رازی: السیرة الفلسفیة، ص ۱۰۰.

۴. ابونصر فارابی: فلسفة افلاطون و اجزائها، ص ۱۹.

۵. جالینوس: مختصر کتاب الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره، جلد ۵، جزء ۱، سال ۱۹۳۷)، ص ۳۶.

در الفاظ سقراط و سدیگر در مرگ سقراط نوشته است.[۱] ابوالوفاء مبشّر بن فاتک هنگامی که سخن از سقراط آغاز می‌کند و بابی دربارهٔ نقل سخنان حکیمانهٔ او می‌گشاید می‌گوید «اخبار سقراطیس الزّاهد» کلمهٔ زاهد در عنوان فصل صفت از برای سقراط قرار داده شده.[۲] و مبالغه در زهد سقراط چنان بوده است که صفت خم نشینی یعنی کناره‌گیری از دنیا و بسنده کردن به ماندن در خمی به او نسبت داده شده است. ابن‌القفطی سخن خود را دربارهٔ سقراط چنین آغاز می‌کند: «وَ یُعْرَفُ بِسُقْراطِ الحبِّ لِأنَّهُ سَکَنَ حبًّا و هوالدَّن مذدَّةَ عُمْرِهِ وَلَمْ یَنْزِلْ بَیتاً».[۳] ابوالحسن ششتری نیز در یکی از قصائد خود اشاره به این امر کرده است:

وَتَیَّمَ الْبابَ الهَرامَسِ کُلّهم   وَ حَسْبُک من سْقراط أسْکَنَهُ الدَّنّا[۴]

و رازی نیز آنجا که دربارهٔ بی‌اهمیّتی بدن و در معرض کون و فساد بودن آن و گرامی بودن نفس و پایدار بودن آن سخن می‌راند چنین گوید:

---

۱. الاب رتشرد یوسف مکارثی الیسوعی: التصانیف المنسوبة الی فیلسوف العرب، ص ۳۲.

۲. ابوالوفاء مبشر بن فاتک: مختار الحکم و محاسن الکلم، ص ۸۲.

۳. ابن قفطی: تاریخ الحکماء، ص ۱۹۷. مبشر بن فاتک نقل می‌کند که یکی از شاگردان سقراط روزی از او پرسید ای استاد چرا ما هیچ وقت تو را اندوهناک نمی‌یابیم. سقراط گفت: من چیزی ندارم که فقدان آن مرا غمناک سازد. یکی از سوفسطائیان که در آنجا حاضر بود گفت: اگر خم بشکند چه؟ ـ و سقراط در آن زمان در میان خمی جای گزیده بود ـ گفت: اگر خم بشکند مکان که نمی‌شکند (مختار الحکم و محاسن الکلم، ص ۱۲۱). این خم‌نشینی به دیوجانس حکیم کلبی Diogenes the Cynic نسبت داده شده است (مختار الحکم، ص ۸۳) و حافظ (دیوان، ص ۱۷۸) آن را به افلاطون نسبت داده است:

جز فلاطون خم نشین شراب   سر حکمت به ما که گوید باز

۴. ابوالحسن ششتری: دیوان (اسکندریه، ۱۹۶۰)، ص ۷۴. لوی ماسینیون بیت فوق را در ضمن ابیاتی دیگر از این قصیده در دیوان حلّاج آورده است:

Lowis Massingnon: "Le Dīvān D'al-Hallāj", *Journal Asiatique* (Janvier. Mars, 1921), p.137

«فهذه جُملة من رای فلاطُن و منْ قَبْله سقراط المُتخلّی المُتالّه»[۱] و کلمهٔ «متخلّی» را ابن‌القفطی با توضیح بیشتری دربارهٔ سقراط به کار برده است: «المُتَخلِّی عَنْ تَنَزُّهاتِ هَذا العَالَم الفَانِی».[۲]

از مطالب فوق به دست آمد که همچنان که افلاطون و جالینوس از جهت فلسفهٔ نظری مورد توجّه رازی بوده‌اند سقراط از جهت فلسفهٔ عملی موردنظر او بوده است و او در هر دوکتاب خود یعنی طب روحانی و سیرت فلسفی از او به احترام و تقدیس یاد می‌کند و تعریفی را که رازی از فلسفه می‌کند یعنی تشبّه به خداوند در آثار افلاطون به سقراط نسبت داده شده است.

افلاطون در کتاب *Theaetetus* که مبتنی بر محاوره میان سقراط و تئودرس (Theodorus) و تیئتتوس است به نقل از سقراط چنین گوید: ما باید هـ چه زودتر از زمین به آسمان پرواز کنیم و این پرواز عبارت است از تشبّه به خدا تا آنجا که امکان دارد.[۳] جالینوس نیز گوید خردمند کسی است که تشبّه به خدا حاصل نماید.[۴]

رازی فصل آخر کتاب را دربارهٔ ترس از مرگ قرار داده او معتقد است که آدمی اگر بپذیرد این حقیقت را که پس از مرگ حالتی بهتر و نیکوتر از حالت پیش از مرگ دارد ترس او از مرگ مرتفع می‌شود. او سپس گوید آن

---

۱. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۳۱.

۲. ابن قفطی: تاریخ الحکما، ص ۱۹۷.

3. Plato: *Theatetus*, 176 B.

4. *Galen on the Passions and errors of the Soul*, p.34.

شرف‌الزمان طاهر مروزی درکتاب طبایع الحیوان آنجا که در صفت چین بحث می‌کند گوید: آنان به تماثیل تعبد و تقرب می‌جویند زیرا مانی آنان را بدان فرمان داده و به گفتار فلاسفه که در تعریف فلسفه گفته‌اند که آن تقبل (ظ. تقرب) به خداست برحسب توانایی آدمی آنان را بفریفته است. رجوع شود به:

Marvazi: *China, The Turks and India* (Cambridg, 1942) p.4.

کس که معتقد است که نفس پس از نابودی بدن نابود می‌شود یقین دارد که پس از مرگ اذیت و آزاری به او نمی‌رسد، زیرا اذیت و رنج مشروط به حسّ و حسّ خاصّ زندگان است. پس حالتی که او را اذیت و آزاری نیست (= پس از مرگ) بهتر و نیکوتر است از حالتی که دچار رنج و آزار (= پیش از مرگ) است. امّا آن کس که معتقد است که پس از مرگ عاقبتی در انتظار اوست او نیز نباید بترسد، زیرا اگر اهل خیر و فضیلت است و در گزارد واجبات شریعت کوتاهی نمی‌کند یقین دارد که به آسایش جاوید و نعیم دائم خواهد رسید و اگر در صحّت شریعت و روز بازپسین شک دارد باید بدون کوتاهی و سستی کوشش خود را بر بحث و نظر در آن مبذول دارد تا به حق و صواب دست یابد و اگر دست نیابد، و حال آنکه چنین نیست، خداوند بزرگ و بخشنده و آمرزنده است، زیرا او بندگان خود را از آنچه که در خور طاقت و وسعشان نبوده بازخواست نمی‌کند.[۱]

آنان که از مرگ ترس و وحشت دارند هربار که مرگ را در نظر خود مجسّم سازند به آنان مرگی دست می‌دهد و در مدّتی دراز ممکن است دچار مرگ‌های متعدّدی بشوند. پس بهتر و نیکوتر آن است که نفس انسانی با لطف و حیلت این اندوه و ترس را از خود دور سازد و خردمند کسی است که غم و اندوه را در خود مجال ندهد. زیرا اگر غم و اندوه او را سببی است که برکنار ساختن آن امکان دارد، بهتر است که به جای اندوه و غم، برطرف نمودن آن سبب را اندیشه‌ای سازد و اگر برکنار ساختن آن درخور امکان نیست نیکوتر آنکه تسلّی و تلهّی را جایگزین غم سازد و در نابودی و بیرون کردن آن از نفس خود بکوشد.

افلاطون در آثار خود بارها اشاره به مرگ کرده و او می‌گوید که ترس از مرگ نشانهٔ بی‌خردی است و از کجا که این مرگ که مردم آن را بزرگ‌ترین

---

۱. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۹۶-۹۲.

شرّ می‌پندارند بزرگ‌ترین خیر نباشد[1] و در جای دیگر گوید که از کجا که زندگی مرگ و مرگ زندگی نباشد.[2] مسئلهٔ درد جسمانی مرگ نیز به وسیلهٔ دانشمندان مطرح شده و آن را نفی کرده‌اند از جمله ابن‌حزم در یکی از رسائل خود که آن را به نام فی أَلَمِ المَوْت نامیده می‌گوید که متقدّمان از اهل طبایع اختلاف کرده‌اند بر اینکه آیا مرگ دردآور است یا نه. برخی گفته‌اند که مرگ اصلاً دردآور نیست به دو دلیل یکی حسّی و دیگری عقلی که آن نیز به حسّ بازگشت می‌کند. امّا دلیل حسّی آنکه آن کس که مشرف بر مرگ است اگر دردی حس کند درد بیماری است و به همین جهت است که کلمهٔ «راحة الموت» ورد زبان‌ها شده است و دلیل عقلی آنکه هیچ گاه الم برای شیء مألوم در حین وقوع پدید نمی‌آید بلکه در لحظهٔ پس از وقوع پیدا می‌شود و نفس پس از مرگ باقی نیست تا درد بدنی را حسّ کند زیرا هنگام مرگ از بدن جدا می‌شود.[3] رازی در این بحث اشارهٔ به دو نوع مرگ که از افلاطون نقل شده و در آثار صوفیّه بسیار دیده می‌شود نکرده است. افلاطون معتقد بود که مرگ دو مرگ است ارادی و طبیعی. هر کس با مرگ ارادی نفس خود را بمیراند مرگ طبیعی برای او حیات است.[4] نه تنها در این مورد بلکه در هیچ مورد توجیهات صوفیانه در رازی دیده نمی‌شود، زیرا او پای از حدّ فلسفه بیرون ننهاده است. حمیدالدّین کرمانی به عقیدهٔ رازی دربارهٔ اینکه خداوند بنده را که کوشش کرده ولی به یقین دست نیافته مؤاخذه نمی‌کند ایراد گرفته و گوید چنین شخصی به منزلت جانوران و وحوش است و مورد غضب و سخط خداوند می‌باشد.[5] در

1. Plato: *Apology*, 29 A.

2. Plato: *Gorgias*, 492 E, 93 V.

۳. ابن‌حزم: رسالة فی‌الم الموت و ابطاله (رسائل ابن حزم الاندلسی)، ص ۱۰۵.

۴. ابوحیان توحیدی: رسالة الحیاة (ثلاث لابی‌حیان التوحیدی، دمشق، ۱۹۵۱)، ص ۶۶.

۵. حمیدالدّین کرمانی: الاقوال الذهبیة (پاورقی رسائل فلسفیة)، ص ۹۶.

میان مسلمانان کسان دیگری هم هستند که با رازی هم عقیده‌اند از جمله ابن‌رشد اندلسی که می‌گوید اختلاف در مسائل فلسفی نمی‌باید موجب تکفیر یکی از طرفین گردد زیرا هریک از طرفین اگر مصیب‌اند مأجورند و اگر مخطی معذور، زیرا اگر نفس به یاری ادلّه و براهین خود را بر تصدّی امری متقاعد ساخت پذیرفتن آن برای او اضطراری است نه اختیاری.[۱]

۱. ابن‌رشد: فصل المقال و تقریر مابین الشریعة و الحکمة من الاتصال، ص ۲۲.

معانی ضمنی سیاسی در فلسفهٔ رازی*

پل ای. واکر
ترجمهٔ محمّد جواد اسماعیلی

زندگی رازی و مکتوبات سیاسی

رازی[1] بنا به روایت یک شاهد عینی،[2] "پیرمردی است که سری بزرگ و

---

*. از همکارانی که در نگارش این مقاله مرا یاری کردند، به ویژه از وائل حلاق و چارلز باتروث، سپاسگزارم.
[عنوان اصلی مقاله به زبان انگلیسی چنین است:
The Political Implications of al-Rāzī's Philosophy
بهره‌گیری از واژهٔ Implication در این مقاله، که دارای معادل‌های «لوازم» و «استلزام» نیز می‌باشد، حکایت از آن دارد که نویسندهٔ مقاله می‌کوشد تا از برخی عبارات مندرج در آثار فلسفی رازی به بازسازی اندیشهٔ سیاسی وی دست یازد / مترجم]

۱. نوشته‌های فلسفی رازی موضوع بحث شماری از محقّقان بوده است. مهدی محقّق پژوهش‌های متعدّد خود را سرانجام درکتابی با عنوان فیلسوف ری: محمّد بن زکریای رازی (تهران، انجمن آثار ملّی، ۱۹۷۴م) عرضه داشت. لن گودمن هم در سه مقاله با مشخّصات زیر به رازی پرداخته است:

"Rāzī's Psychology", *Philosophical Forum* 4 (1972): 26-48; "The Epicurean

گرد دارد. به جایگاهش که می‌نشیند، شاگردانش پایین‌تر از وی می‌نشینند، و زیر دست آنان شاگردانشان باشند و از اینان پایین‌تر شاگردان دیگر می‌نشینند، و حاجتمندی که به آنجا درآید، به شاگردان اوّل برخورد می‌کند و خواستهٔ خود را شرح دهد، اگر آنان دربارهٔ خواسته‌اش چیزی

Ethic of Muhammad ibn Zakariyā Rāzī", *Studia Islamica* 34 (1971): 5-26; "Rāzī's Myth of the Fall of the Soul: Its Function in His philosophy", *Essays on Islamic Philosophy and Sciences*, ed. George F. Hourani (Albany: SUNY Press, 1975), 25-40.

البتّه کارهای اصلی، تا حدّی در دههٔ ۱۹۳۰ به اهتمام پل کراوس و شلوموپینس انجام گرفته است. کارهای پینس عبارتند از:

Beiträge zur islamischen Atomelehre (Berlin, 1936); "Razi critique de Galien", *Actes du VII Congrès International d'Histoire des Sciences* (Paris: Acadimie Internationale d'Histoire des Sciences, 1953), 480-487; Some Problems of Islamic Philosophy, *Islamic Culture*, 11 (1937): 66-80; "Appendice IV: Notes sur Abū Bakr al-Rāzī", *Nourelles Etudes sur Awhad al-Zamān Abū-l Brakāt at-Baghdādī* (Paris: Durlacher, 1955), 55-61.

البتّه، مهم‌ترین کار انجام گرفته در این زمینه، آثار منتشر کردهٔ کراوس است او رسالة للبیرونی فی فهرست کتب محمّد بن زکریا الرّازی (پاریس، ۱۹۳۶م) را تصحیح کرد. افزون بر این، او بسیاری از مطالب اصلی مربوط به رازی را در *Orientalia* تصحیح و ترجمه کرد. نک:

"Raziana I", *Orientalia*, NS 4 (1935): 300-334; "Raziana II", *Orientalia*, NS 5 (1936): 35-56, 358-378.

کراوس بعدها بسیاری از این مطالب را در کتابی با عنوان رسائل فلسفیة (قاهره، ۱۹۳۹م) منتشر کرد. این اثر به شکل مناسبی توسط ماکس مایرهوف به زبان انگلیسی ترجمه و تلخیص شده و با این مشخّصات منتشر شده است:

Islamic Culture 15 (1941): 45-58.

نکتهٔ مهم اینکه، مجلّد دوم این مجموعه که کراوس قصد داشت در آن دیگر نوشته‌های رازی را به همراه شواهد بیشتری بر آنها منتشر کند، هرگز به انتشار نرسید و این خسارتی بزرگ است؛ آن هم در حالی که قرار بود مجلّد دوم شامل ترجمهٔ کراوس از آثار به همراه تحلیل کامل آثار فلسفی رازی باشد.

۲. بنا به گزارش ابن‌ندیم در: الفهرست، به کوشش ج. فلوگل (بیروت، ۱۹۶۴م)، صص ۲۹۹ - ۳۰۲ [به نقل از: الفهرست، ترجمهٔ م.رضا تجدّد، تهران، ۱۳۴۳ش، ص ۵۳۱ / مترجم]

بدانند و الّا از آنها می‌گذرد و به سوی دیگران می‌رود، اگر خواسته‌اش را بدست نیاورد، خود رازی در آن موضوع شروع به سخن می‌کند". امّا، به رغم مقام ارجمندش، این مرد که در مرکز همهٔ توجهات و دلبستگی‌ها قرار دارد، به واسطهٔ دانش بی‌بدیلش در پزشکی و فنون آن پرآوازه است، "او مردی است کریم و نیکوکار، نسبت به مردم با احسان و به فقیران و بیماران به اندازه‌ای مهربان و با رأفت است که مقرری کلانی برایشان برقرار داشته و به پرستاری و عیادت آنان می‌رود،" در همان حال که از اطمینان ثروتمندان و توانگران بهره‌مند بود، بارها در مقام پزشک و مشاور، پادشاهان و شاهزادگان روزگار خود را همراهی می‌کرد. وی دست کم در دو موقعیّت سرپرستی بیمارستان‌های بزرگی را عهده‌دار شد. نخست در زادگاهش ری و دیگر بار در بغداد، پایتخت آن روزگار جهان اسلام.

او در سال ۸۶۵م/۲۵۱ق چشم به جهان گشود،[1] این مرد خارق العاده و پیچیده، نخست اشتغال در ادبیات و مدّتی فعالیّت در موسیقی را پذیرفت،[2] اگرچه به طور سطحی فلسفه و مسائل مرتبط با آن را نیز دنبال می‌کرد.[3] در حدود سی سالگی از ری آهنگ بغداد کرد و مطالعهٔ پزشکی را آغاز نمود تا جایی که سرآمد شد.[4] هنگامی که پرآوازه گشت، به ری

۱. این همان سالی است که بیرونی ذکر می‌کند. نک: رسالة للبیرونی فی فهرست کتب محمّدبن زکریای رازی، به کوشش کراوس، ص ۴.

۲. دست‌کم بنا به یکی از مدارک شرح‌حال نگارانهٔ سده‌های میانه دربارهٔ او، وی نوازندهٔ عود بوده است. چنان که ابن‌خلکان به نقل از ابن‌جلجل این مطلب را ذکر می‌کند. نک: وفیات الاعیان، به کوشش احسان عباس (بیروت، ۱۹۶۸م)، ج ۵، ص ۱۵۸.

۳. یکی از دغدغه‌های مهمّ رازی، کیمیا بود؛ چنان که در این زمینه چند اثر نگاشت؛ به ویژه ردّیه‌ای بر کندی که این علم را ردّ می‌نمود.

۴. جزئیات زندگی او، نظیر سالی که برای نخستین بار به بغداد رفت و برای نخستین‌بار به مطالعهٔ پزشکی همّت گماشت، با قطعیّت معلوم نیست. عبدالرحمن بدوی، در تاریخ فلسفه در اسلام (به کوشش م. م. شریف، کراچی، ۱۹۶۳م، ج ۱، صص ۴۳۴ ـ ۴۳۶) خلاصهٔ مفیدی

بـازگشت. انـدکی بـعد، در دوران خـلافت مکـتفی عـبّاسی (۹۰۷- ۹۰۱م/۲۹۵-۲۸۹ق) که به نظر می‌رسد همین خلیفه وی را به سرپرستی بیمارستان دولتی منصوب کرده بود، به پایتخت فراخوانـده شـد. در پـی مرگ خلیفه، بار دیگـر در ری سکـونت گـزید. تـا زمـان مـرگ در سـال ۸۲۵م/۳۱۳ق در سنّ ۶۰ سالگی هم در آن شهر و هم در دیگر شهرها طبابت می‌کرد و شمار بسیاری از شـاگـردان و بـیماران را شـیفتهٔ خـود ساخت.[1]

اگـــر جـانشینان رازی و نسـل‌های پس از وی در حـیرت گسـترهٔ شگـفت‌انگیز شمّ پـزشکی وی فـروماندند، بـودند افـرادی نـیز کـه از خودگذشتگی وی را درکند وکاو علوم به طور عام و فلسفه به طور خاصّ ارج نهادند. او در طول حیاتش مناظراتی پرشور، مشتمل بر مباحثی هـم شفاهی در دربار حاکم ری و هم به طور مکتوب انجام داد. برای نمونه،

از گزارش‌های متنوّع در این زمینه به دست داده است.

۱. در باب تاریخ درگذشت وی توافقی وجود ندارد هرچند کـه بـه نـظر می‌رسد قـوی‌ترین شهادت از آن بیرونی (رساله، ص ۶) باشد. بیشتر دیگر تاریخ‌ها پس از وی است. کرمانی، رقیب اسماعیلی رازی، در فقره‌ای مهم، به صـراحت آورده کـه مـباحثهٔ مشـهور ابـوحاتم (مؤلّف اعلام النبوّة) با رازی در حضور امیر مـرداویـج صـورت گـرفته است. ایـن تـنها در صورتی ممکن است که درگذشت رازی حدود ۳۲۰ ق رخ داده باشد؛ در تاریخی که قاضی صاعد به دست داده و ابن‌قفطی و ابن‌ابی‌اصیبعة تکرار کرده‌اند. نک: کتاب طبقات الامم، به کوشش لوئیس شیخو (بیروت، ۱۹۱۲م)، ص ۳۳؛ تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیپرت (لایپزیک، ۱۹۰۳م) صص ۲۷۱-۲۷۷؛ عیون الانباء، به کوشش آ. مولر (کونیگسبرگ، ۱۸۸۴م، ج ۱، ص ۳۰۹).

البتّه مطالب آنـها مشکـلاتی را در پـی دارد. از جـمله آنکـه در تـوصیف رازی در گـزارش ابوحاتم، از نابینایی و نقص جسمی رازی که او در کتاب السیرة الفلسفیة خود بدانها اشارت کرده، سخنی در میان نیست. این مسئله، وقوع این مناظره در دوران حکمرانی مرداویج را ردّ می‌کند و شاید کرمانی به خطا و به دلیل همکاری مشهور میان این امیر و ابوحاتم، این گزارش را به دوران سلطنت او منسوب کرده است. بنگرید به بحث ساموئل اشترن در:
Studies in Early Ismāʿīlism (Jerusalem: Magnes Press, 1983), 202.

هنگامی که جزوات و یادداشت‌هایش هنوز مفقود نشده بودند، آنها را مشتمل بر پاسخ مفصّل وی به ردّیهٔ متکلّم بزرگ ابوالقاسم بلخی که بعدها رئیس معتزلیان بغداد شد بر آثار مابعدالطبیعی رازی می‌یابیم.[۱] او چندین بار در مراسم عمومی دربار با یکی از جنجالی‌ترین منتقدانش، داعی اسماعیلی ابوحاتم رازی که در مسائل بسیار مهم و دارای حساسیّتی ژرف بحث کرده بود، مواجه شد. ناگفته پیداست، دیانت وی، اگرچه هیچ سنخیتی با دیانت روزگار و اقلیم‌هایی که در آن زندگی می‌کرد، نداشت، آشکارا با ترجیح آنچه که وی نداهای تحقیق آزاد علمی می‌انگاشت به مخاطره افتاد.

به وضوح، این موارد را نه وی پنهان می‌ساخت و نه با ترفند اصطلاحات مرموز می‌پوشاند. زندگانی او اشتغالی غنی و پربار به همراه داشت، و طبیعتاً پس از رسیدن به اوج کامرانی، افزون بر دویست رساله، جزوه و کتاب را (برخی از آنها مشتمل بر چندین مجلّد) به رشتهٔ نگارش درآورد. در دوران پیری، با ازکارافتادگی بخشی از بدن و فقدان بینایی دچار رنج شد. با وجود این، با کمک دستیاران و کاتبانش دست از کوشش نکشید تا به نتیجه‌ای نائل شود.[۲] فقط بزرگ‌ترین دریغ وی، اگر بتوان دریغ نام نهاد، سرانجام رخ داده بود، اگرچه برخی از بدگویانش وی را به عنوان فیلسوف انکار می‌کردند، زیرا پیشهٔ عمومی و شیوهٔ لذّت گرایانهٔ زندگی وی با جستجوی فلسفهٔ حقیقی در تعارض می‌دانستند.[۳] با فرض اینکه فرد مورد بحث، ابوبکر محمّد بن زکریای رازی، قرار بود شخصیّت

---

۱. نکات مختصری دربارهٔ او در مدخل «ابوالقاسم بلخی» در دایرةالمعارف اسلام، ویراست جدید (لیدن، ای. جی. بریل، ۱۹۷۹م) به قلم آلبرت نَدر آمده است. از این پس به «دایرةالمعارف اسلام، ویراست جدید» به صورت *EI2* ارجاع می‌دهیم.

۲. این مطلب بنا به شهادت خودش می‌باشد. بنگرید به کتاب السیرة الفلسفیة در رسائل، ص ۱۱۰.

۳. همان، ص ۹۹.

یگانه‌ای بشود که همواره به عنوان زندیق در تاریخ بعدی اندیشهٔ اسلامی نکوهش و مردود شمرده شود، این مطالب شِکوهٔ غریبی است. از آنجایی که بسیاری از نویسندگان مسلمان، آثار فلسفی ابوبکر رازی را زندیقانه انگاشته‌اند، این آثار در سیاق بحث‌های سیاسی و اندیشهٔ اسلامی مهم شمرده می‌شود، زیرا اندکی از محقّقان سده‌های میانه و جدید به طور جدّی مدّعی‌اند که آراء و نوشته‌های رازی، موضعی اسلامی را نمایان می‌سازد. البتّه کفر، یا دقیق‌تر کفریات رازی، به گونه‌های بسیار درهم پیچیده شده است؛ مخالفت دینی فقط یکی از آنها شمرده می‌شود. اگرچه آشکارا نظریاتش را از امام[1] و قدوه‌اش افلاطون اخذ کرده بود، امّا وی دارای فلسفه‌ای بود که کاملاً در تعارض با هر دو گرایش غالب فلسفی در جهان اسلام یعنی، نوافلاطون‌گرایی و ارسطوگرایی قرار داشت.[2] نویسندگان بعدی توانستند از وی به شیوه‌های متنوّع و غیرمتعارف خرده‌گیری کنند، که بدبینی دینی در زمرهٔ یکی از آن خرده‌گیری‌ها به شمار می‌رود.

با وجود این، مسئلهٔ سهیم بودن وی در اندیشهٔ اسلامی مهم به شمار می‌رود. در مقام نخست، حتّی اگر هیچ دلیلی برای قلمدادکردن نقش وی وجود نداشته باشد، با این حال، ارزش وی به عنوان رأی مخالف در مقابل فلسفهٔ سیاسی اسلامی که قرار بود به کمال نائل آید، می‌باید مهم

---

۱. واژهٔ عربی «امام» دارای معانی متنوّعی است، امّا عموماً از آن به رهبر یا مرشد، یا به معنی خاصّ‌تر، بنیانگذار مکتب، مراد شده است. رازی با گزینش این واژه هم برای افلاطون و هم سقراط، قطعاً بر آن است که وفاداری خاصّ خود به این شخصیّت‌ها را به عنوان مرجع نهایی تفکر فلسفی‌اش نشان دهد.

۲. ردّیهٔ او بر ارسطو افسانه‌ای شده است. قاضی صاعد اندلسی از وی نقل کرده که در کتابش در باب علم الاهی، «به شدّت از ارسطو روی گرداند و او را به دلیل ناسازگاری با استادش افلاطون و دیگر فیلسوفان پیش از خود، برخطا دانست» (به نقل از: کراوس، رسائل، ص ۱۹۳).

انگاشته شود. البتّه این دیدگاهی تنگ‌نظرانه و غیرضروری است و به طور نسبی مؤلّفهٔ فرعی استدلال را در پی دارد. به بیان دقیق‌تر، دورهٔ زندگی واضح، بی‌پرده و عمومی رازی و نشر آزادانهٔ آراء و آثارش، دست کم تا زمانی که وی در حیات بسر می‌برد، بر اتّهام کفر وی دلالت می‌کند، امّا این اتّهام را می‌بایست تا حدودی اغراق‌آمیز انگاشت یا دست کم در پرتو انگیزه‌های قابل کشف افرادی که نخستین بار این ایرادها را طرح کرده‌اند، بررسی مجدد نمود. آیا ممکن است برای نمونه ردّیهٔ حساسیّت برانگیز رازی در باب علم نبوی و معجزات، به مباحثه‌ای متعلّق باشد که اکنون به طور کامل قابل تشخیص نیست، زیرا فقط استدلال‌های یک طرف بحث باقی مانده است؟[1] باری، چه چیزی سبب شد تا اعلام النبوّة ابوحاتم رازی که چنین توهین‌هایی را به وی ابراز کرده است منبعی دست اوّل برای شناخت آراء رازی انگاشته شود؟ چرا سه روایت اصلی از کفریات دینی رازی فقط از آثار اسماعیلیّه سرچشمه می‌گیرد؟[2]

---

۱. مسئله در اینجا، صرفاً نیاز به دستیابی به بیشترین شواهد موجود برای دریافت نگرش رازی از خلال ردّیه‌های مخالفان آشکارش نیست، بلکه آشکار نمودن زمینه‌های مسائل و مشکلات موجود در سدهٔ سوم هجری، به ویژه در مباحث کلامی، نیز دشوار است. آشکار است که شمار زیادی از شخصیّت‌ها در این سده از راه‌حل‌هایی برای مسائل کلامی و فلسفی پشتیبانی کردند که بعدها به طور کامل از دست رفتند و در حال حاضر، بازسازی آنها تقریباً امری محال است. با در نظر گرفتن این مطلب، رازی ممکن است به همان ورطه‌ای افتاده باشد که جهم بن صفوان، نظام و ابن‌راوندی در آن افتادند. در باب جهم بن صفوان بنگرید به مقالهٔ «جهم و جهمیه» نوشتهٔ و. مونتگمری وات در *EI2*؛ و در باب ابن‌راوندی بنگرید به مقالهٔ پل کراوس و جورج وجده در *EI2*؛ و در باب نظام بنگرید به مقالهٔ نیبرگ در نخستین ویراست دایرةالمعارف اسلام (لیدن: بریل، ۱۹۳۷م).

۲. در اینجا به الاقوال الذهبیة حمیدالدّین کرمانی (به کوشش صلاح الصاوی، با مقدّمهٔ انگلیسی سید حسین نصر، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه، ۱۹۷۷م) که ردّیه‌ای است بر کتاب الطب الروحانی رازی و به عبارت‌های موجود در چند اثر ناصرخسرو، نظر دارم. به ویژه: جامع الحکمتین، به کوشش هانری کربن و محمّد معین (تهران، ۱۹۵۳ م) و زاد المسافرین، به کوشش بذل الرحمن (برلین، ۱۹۲۳م). ناصرخسرو رسالهٔ خاصّی را به ردّ

یقیناً به نظر می‌رسد هیچ جای و مرتبتی که با تحقیرات منصوب به رازی سنخیّت داشته باشد وجود ندارد؛ رازی مطمئناً می‌بایست از سوی طیف گسترده‌ای از اندیشمندان احتمالی در معرض ردّ و انکار واقع شده باشد؛ تا آنجا که، در واقع، افزون بر شهرتش در علم پزشکی، به آراء نامتعارفش هم به لحاظ کمّ و کیف در نوشته‌های بعدی به منظور رد استناد شده است. به برخی از این موارد می‌بایست نسبت به دیگر موارد به طور جدی و ضروری توجّه شود. البتّه، بسیاری از موارد تا حدودی عجیب و غریبند. برای نمونه از میان آراء احتمالی که مسئله واقع شدند، چرا ابن‌میمون در دلالة الحائرین رأی رازی را در باب قلمروی شر نسبت به خیر در عالم برگزید؟[1] به طور کلّی، دربارهٔ رازی، حمله به شماری از مسائل خاص تمایل وجود داشته است؛ اگرچه بارها انکار وی را در باب نبوّت به عنوان دلایلی برای ردّ کلّی شخصیّت وی درکنار گروه مشخّصی از دیگر شخصیّت‌ها نظیر ابن‌راوندی و ورّاق قلمداد کردند.[2]

رازی اختصاص داده بود به نام بستان العقول. اگرچه به این اثر در جامع الحکمتین (ص ۱۳۷) و زاد المسافرین (ص ۳۳۹، و به احتمال ص ۱۰۳) اشاره شده، امّا به نظر می‌رسد که از بین رفته باشد. پل کراوس بیشتر مطالب موجود در این آثار را در رسائل فلسفیة گرد آورده است. نیز بنگرید به بخش ششم مقدّمهٔ فرانسوی کربن بر جامع الحکمتین: «ناصرخسرو و رازی» صص ۱۲۸ ـ ۱۴۴؛ و نیز بخش ششم مقدّمهٔ فرانسوی کربن بر شرح قصیدهٔ فارسی ابوالهیثم جرجانی از محمّد بن سرخ نیشابوری (تهران، ۱۹۵۵م) «رازی در برابر اسماعیلیّه»، صص ۶۴ ـ ۷۴.

۱. ابن‌میمون، دلالة الحائرین، ترجمهٔ شلومو پینس (شیکاگو، انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۶۳م)، فصل ۳، گفتار ۱۲، صص ۴۴۱-۴۴۲.

۲. برای نمونه نک: قاضی عبدالجبار همدانی، تثبیت دلائل النبوّة، به کوشش عبدالکریم عثمان (بیروت، ۱۹۶۶م)، ج ۲، ص ۳۷۴، که رازی را در کنار حدّاد، ورّاق، ابن‌راوندی، حصری و کندی می‌نهد. دربارهٔ ابوعیسی ورّاق بنگرید به اطلاعات کتابشناختی اصلی گرد آمده توسط س.م.اشترن در EI2. ابوحفص عمر بن زیاد حدّاد و ابوصاعد بن علی حصری را ابن‌ندیم در الفهرست معتزلی معرّفی کرده است (بنگرید به ترجمهٔ داج، صص ۴۱۸ ـ ۴۱۹؛ این فقره در ویرایش فلوگل وجود ندارد). عبدالجبار آنها را شیعه شمرده، هرچندکه از هر دو چندین

ابن‌میمون به روشنی رازی را در نتیجهٔ ارزیابی کلّی‌اش نسبت به فلسفه ناچیز می‌شمرد. وی در نامهٔ مشهور خود به ابن طبّون مترجم عبری دلالة الحائرین اظهار می‌کند که اثر رازی موسوم به فی العلم الالهی بی‌ارزش است زیرا مولّف آن طبیبی بیش نیست، یعنی فقط در باب پزشکی صلاحیّت اظهارنظر دارد و نه غیر آن.[1] نویسندگان بسیاری با داوری ابن‌میمون موافقند، و حمیدالدّین کرمانی متکلّم اسماعیلی در زمرهٔ آنها است، که ردّیهٔ مفصلی بر کتاب الطب الروحانی رازی نگاشت؛ اثری که تاکنون نیز مهم به شمار می‌آید. کرمانی اذعان می‌کند که رازی در طبّ جسمانی "بسان چابک سواری است که یکه‌تاز میدان است"؛ ولی وی در طبّ روحانی، علم النفس و مابعدالطبیعه،" بسان خودپسندی است که آنچه را

بار یاد می‌کند (ج ۲، صص ۵۱، ۱۲۹، ۲۳۲، ۳۷۱، ۳۷۴) و فقط دو مرتبه (ج ۲، صص ۴۱۲، ۵۰۸) به حدّاد اشاره می‌کند. به نظر می‌رسد آنها معجزات پیامبران را به دلایلی منکر بوده‌اند و از این‌رو در کنار رازی، ورّاق و ابن‌راوندی، محکومیّت آنها نزد عبدالجبار طبیعی بوده است. کندی در نگرش‌های موجود، می‌بایست به سبب لغزش‌های مشابهی گناهکار بوده باشد. دربارهٔ ارتباط میان کندی و رازی بنگرید به ج ۲، ص ۶۳۱. نیز به مسئلهٔ اعجاز قرآن توجّه کنید. موضوع «نگرش رازی در باب دین و نبوّت» در ادامهٔ همین مقاله ــ رازی به طور خاصّ با حدّاد و ورّاق در ج ۲، ص ۴۱۲ پیوند می‌یابد. نگرش عبدالجبار در عبارت موجود در ج ۲، ص ۳۷۴ جالب توجّه است، زیرا پاسخی است به استدلال مخالف جنجال مشهور دربارهٔ تحدّی قرآن (بنگرید به ادامهٔ همین مقاله و پی‌نوشت‌های واپسین آن). تهمت متقابل آن بود که بر اسلام، بی‌درنگ فضای سیطره حاکمیت یافت و دیگر کسی از سر ترس، مسئلهٔ تحدّی قرآن را مطرح ننمود. پاسخ قاضی عبدالجبار به این مسئله در جامعهٔ اسلامی، در واقع در کنار پاسخ شماری از شخصیّت‌هایی بود که در ردّ نبوّت کتاب‌هایی نوشته بودند و آثارشان در مقیاس بسیار وسیعی گسترش یافته بود.

۱. ذکر شده و ترجمهٔ دوباره به عربی توسط پل کراوس در رسائل ص ۱۶۹، پی‌نوشت شمارهٔ ۵. این داوری منفی ابن‌میمون هنگامی که یادآور می‌شود که او نیز پزشک بوده است، اهمیّت بیشتری می‌یابد؛ هرچند که آشکارا، دست کم در نگرش خود، او پزشکی ورای پزشک صرف بوده است.

خود نمی‌داند صرفاً از دیگران نقل قول می‌کند".[۱]

البتّه، این انتقادات، این پرسش را طرح می‌نماید که آیا منزلت رازی به

---

۱. بنگرید به الاقوال الذهبیة، ص ۲. این ویژگی را کراوس نیز ذکر کرده است. نک: رسائل، ص ۱۰. کرمانی در داوری‌های دیگری (بنگرید به همان، ص ۲۳؛ صاوی، ص ۳۷) می‌گوید که در طبابت جسمانی کار او بسان شاخه‌ای نورس و سبز می‌نماید، امّا در خصوص نفس کارش بسان چرمی فاسد و بی‌ارزش است.

این نوع اظهار عقیده دربارهٔ رازی متداول بوده، نه صرفاً در میان ارسطوگرایانی مانند ابن‌میمون و کرمانی، بلکه در میان پیروان نوافلاطونی‌گری. به عنوان یک نمونه، ابوالحسن عامری در کتاب الامد علی الابد، عبارت جالبی دارد:

> جالینوس در روزگارش، آثار بسیاری تألیف کرد بر این آرزو که حکیم انگاشته شود ـ یعنی، به جای پزشک، حکیم خوانده شود. امّا مردم وی را به سخره می‌گرفتند و می‌گفتند: نزد مرهم‌ها و ملیّن‌هایت بازگرد و به درمان زخم‌ها و تب‌ها بپرداز. زیرا سرچشمهٔ حکمت بسیار ظریف‌تر از آن است که توسط کسی که نسبت به محتوای اطلاعاتش تردید دارد یافت گردد. چه، کسی که به خود بگوید که من شک دارم که آیا جهان ازلی است یا نه، آخرت واقعیت دارد یا نه، و نفس جوهر است یا عرض، آنقدر حقیر است که او را نمی‌توان حکیم نامید.
>
> مسئلهٔ شگفت‌انگیز دربارهٔ مردم زمانهٔ ما آنکه وقتی می‌بینند فردی کتاب اقلیدس می‌خواند و اصول منطقی را می‌داند، او را حکیم می‌شمارند حتّی اگر از علوم الاهی کاملاً بی‌بهره باشد. از این روست که آنها محمّد بن زکریای رازی را حکیم می‌دانند، آن هم به خاطر مهارتش در پزشکی ـ به رغم یاوه‌گویی‌های متعدّدش دربارهٔ قدمای خمسه و ارواح فانی.

متن عربی و ترجمهٔ انگلیسی الامد علی الابد عامری از اِ. روسون، نیوهیون، ۱۹۸۸م، صص ۷۴ ـ ۷۵. در باب جزئیات آراء عامری در این بخش و دیگر بخش‌های الامد بنگرید به توضیح جامعی که در بررسی عالی روسون انجام گرفته است.

شگفت آنکه شکاکیت مورد اشارهٔ جالینوس در فقرهٔ یاد شده، با شکاکیت رازی چنان که در السیرة الفلسفیة آمده، شباهتی قریب دارد. اگرچه رازی بخش‌هایی از آراء فلسفی جالینوس را مردود شناخته و حتّی کتاب الشکوک را بر علیه وی نگاشت، امّا هر دو پزشکان برجسته‌ای بودند که می‌خواستند حکیم نیز باشند. کتاب الشکوک علی جالینوس رازی را کراوس یافت و به همّت وی در جلد اوّل رسائل آمد. دربارهٔ آن بنگرید به:

Pines, "Rāzī Critique de Galen", *Actes du VIIe Congrès International*, 480-487.

عنوان پزشک برجستهٔ روزگارش موجب مصونیّت خاصّ وی شده است و در نتیجه راز رهایی آشکار رازی از تکلیف دینی در آن باشد. شاید کامیابی و مقبولیت تمام عیار رازی در این حوزه به وی رخصت دهد تا از مسئولیت مستقیم و جدّی برای باورهای نامتعارف در دیگر قلمروها اجتناب کند؛ البتّه نیز محتمل است که آموزه‌های رازی در روزگارش به آن اندازه افراطی نبوده است که برای هماورد معاصر وی نظیر ابوحاتم رازی یا هماوردان نسل‌های بعدی که مایل بودند خوانندگانشان چنین باور داشته باشند.

با کمال تأسف، بسیاری از شواهد موجود در باب آراء رازی فقط از طریق ملغمهٔ آشفتهٔ مستندات مخالف می‌بایست به دست آید. اکنون به نظر می‌رسد آثار مهم فلسفی وی مفقود باشند، و این مطلب تا حدودی در آن روزگار نیز مسئله بوده است. به هر دلیل، آشکارا محتمل‌ترین متون، نیز به آیندگان انتقال نیافته‌اند. در فقدان متون، بسیاری می‌بایست به جملات هماوردانش تکیه کنند، اگر اغلب محال باشد که تصدیق شود واقعاً نویسندهٔ معیّن پس از رازی متن آثار وی را به جای برخی نقل قول‌ها از متون دست دوم مراد و اختیار کرده باشد. امروزه اندک نوشته‌هایی از رازی برجای مانده که تا حدودی آموزه‌های فلسفی وی را تبیین می‌کنند. مطمئناً همین اندک نوشته‌ها از گزارش‌های جهت‌دار دیگران به طور چشمگیری ارزشمندترند. بنابراین، هر نوع گمانه‌زنی نظریّات سیاسی رازی نخست می‌بایست از همین آثار، به ویژه کتاب الطب الروحانی و کتاب السیرة الفلسفیة برگرفته شود. آنچه وی در این دو رساله ابراز می‌دارد و می‌تواند بی‌درنگ به عنوان فلسفهٔ سیاسی رازی پذیرفته شود، اگر در واقع شواهدی را ارائه دهند پس از آن در نوبت دوم می‌بایست مطالب مخالف و لوازم محتملش ملاحظه شود.

در این نظرگاه باید واضح باشد که رازی با وجود آثاری که می‌تواند در

جهت آموزه‌ای سیاسی تبیین گردد، موضوعی طبیعی برای این نوع تحقیق قلمداد نمی‌شود. رازی فیلسوف سیاسی نبود، و آن چنان هم به مسائل سیاسی ابراز علاقه نمی‌کرد. وانگهی، اگر هم در باب نظریّهٔ سیاسی قلم زده است، تقریباً احتمالی وجود ندارد که جایگاهی ـ یعنی جایگاهی خاص ـ در نظریّه‌اش برای نبوّت یا نقش پیامبران اختصاص داده باشد. نکته‌ای هست که نیازمند تحقیقات بیشتر و روشن‌سازی افزون‌تر است. آنچه صریحاً تاکنون در ارتباط با موضوع مورد بررسی واضح است طعن ابراز دلبستگی رازی به افلاطون[1] و نیز چشم‌پوشی و بی‌رغبتی به سیاست است. رازی به روشنی افلاطون جمهور و قوانین را بازشناسی نمی‌کند. افلاطون مورد نظر رازی تقریباً منحصر در نویسندهٔ تیمائوس است. جالب است که بسیاری از آموزه‌ها و نظراتش می‌تواند در تیمائوس یافت شود. پینس برخی جزئیات را که بر آشنایی رازی بر این محاوره دلالت می‌کند، بازشناسی کرده است و نیز فقدان ارزیابی یا معرفت رازی را به جمهور آشکار می‌سازد.[2] نمونهٔ دیگر، نظریّهٔ لذّت و الم وی می‌باشد. لذّت، یعنی بازگشت به حالت طبیعی پس از انفصال جدّی از آن. همان طور که کراوس اشاره دارد، این مطلب میزان وامداری به تیمائوس را نمایان می‌سازد.[3]

چرا رازی اهمیّت زیادی بر این اثر قائل شده و به وفور بر آن تکیه کرده، و چه‌گونه این اثر را شناخته است؟ این مطلب تاکنون معمای حل

---

۱. تقرّب تقریباً انحصاری وی به افلاطون در مواضع متعدّد آثارش آشکار است و در کتاب الطب الروحانی وی بدان اذعان شده، همچنان که در نظرات ثبت شده توسط ابوحاتم در اعلام النبوّة. سقراط تنها فیلسوف دیگری است که با تحسین از او یاد شده، و این مطلب را در السیرة الفلسفیة می‌یابیم. گزارش شده است که رازی عموماً از فیلسوفان قدیمی‌تر، یعنی فیلسوفان پیش از ارسطو، نظیر افلاطون، فیثاغورس، اپیکور و دموکریتوس دفاع می‌کرده است.

2. Pines, "Appendice IV", *Nouvelles Etudes*, 60-61.

۳. رسائل، به کوشش کراوس، ص ۱۳۹.

نشده‌ای باقی مانده است، اگر چه محتمل‌ترین منابع رازی، به جز ترجمهٔ عربی کامل ولی غیردقیق در دسترس وی،[۱] شرح‌های جالینوس و پلوتارک می‌باشند. شرحی بر تیمائوس و شرحی بر شرح پلوتارک به خود رازی منسوب است، اگرچه اینکه مشتمل بر چه مطالبی بوده یا بر چه مطالبی اتکا کرده دقیقاً معلوم نیست.[۲] امّا چرا رازی دیگر نویسندگان و مفسّران افلاطون را نادیده انگاشت، به ویژه کسانی را که مبادرت ورزیدند تا در فلسفهٔ اسلامی روزگار وی، نقش عمده‌ای بر عهده بگیرند؟ دو گرایش چشمگیر که در اندیشهٔ رازی مفقودند، تفسیر مابعدالطبیعی و کلامی روشنی از افلاطون که از یک سو در منابع نوافلاطونی عربی نظیر اثولوجیا موجود بود، و از سوی دیگر، در آموزه‌های اجتماعی و سیاسی افلاطون که بر فارابی تأثیر گذارد.

با پی بردن به ماهیّت دیرفهم اندیشه‌های رازی در باب مسائل سیاسی و پارادوکس شگفت‌انگیز ناکامی وی که فقط به جنبهٔ خاصّی از افلاطون دلبستگی یافته بود، هنوز قادریم که نگرش وی را در این موضوع به شیوه‌ای کمّی از طریق پی بردن به گفته‌های وی، به ویژه آنچه در دو اثر سابق الذکر موجودند استنباط کنیم. اگرچه این آثار کم و بیش نخست به اخلاق می‌پردازند. البتّه، هر نوع رابطهٔ آثار او با اسلام یا هر مجموعهٔ سنّت دینی، می‌بایست تعلیق شود و بسان مسئله‌ای مستقل تلقی گردد. نزد محقّقان سده‌های میانه و نیز متأخران رایج شد که به سادگی، احتمال

---

۱. اگر چنین ترجمه‌ای در واقع هنوز موجود باشد، مورد خوبی خواهد بود؛ چه، مطالب مقدّماتی محاورات را در برداشته، و با ارائهٔ خلاصه‌ای مختصر از نکات اساسی جمهور تنظیم شده است (بنگرید به تیمائوس (17c-20c). البتّه هیچ دلیل خاصّی وجود ندارد که رازی از تیمائوس بدین طریق آگاهی داشته و یا جمهور را به هر صورتی خوانده بوده است.

۲. هر دو گزینه، اگرچه در میان آثارش یاد شده‌اند، امّا اکنون مفقودند. از آنها در فهرست بیرونی در مدخل‌های ۱۰۷ و ۱۱۳ یاد شده است. نک: رسالة، صص ۱۵ ـ ۱۶.

اعتقاد رازی به اسلام یا محمّد نبی (ص) را از سر بیرون کنند.[۱] در نتیجه، بازگشت به این مسئله ضروری به نظر می‌رسد، که گاهی برخی مفاهیم نظرات رازی در باب رفتار سیاسی و اجتماعی، پیشتر تثبیت شده است. مسئله علیهٔ وی در اینجا احتمالاً گزافه‌گویی است، زیرا بر نظریّهٔ وی در باب نبوّت مبتنی است و در نتیجه با نگرش خاصّی در این باب سهیم است، که به خودی خود به طور واضح تعریف نشده است. در نتیجه، این امر نخست در حکم فلسفهٔ سیاسی مبتنی بر نظریّات رازی متبلور شده، اگرچه خودش چنین نظری را ارائه نکرده باشد و به تبع این، معنای واقعی و زمینه‌ای ردّیهٔ ادّعا شدهٔ وی از اسلام تجزیه و تحلیل خواهد شد. سرانجام ممکن است در زمینه‌ای فراگیرتر به رازی نگریسته شود ـ در طیفی که ظاهراً با ظهور فلسفهٔ سیاسی اسلام راستین توسط فارابی حاکمیّت یافت. همواره به خاطر باید سپرد که رازی از مورد اخیر پیشی گرفت و ناکامی وی در تکمیل فلسفه‌اش با ارائهٔ جایگاهی هم برای سیاست و هم برای دین، فقط در پرتو دستیابی دقیق فارابی از این تلفیق قابل ملاحظه شد.

معانی ضمنی سیاسی در نظریّهٔ اخلاقی رازی

مبنای طبیعت‌گرا

پیش از اینکه بکوشیم به گفته‌های رازی همچون آموزهٔ سیاسی خاصّی شکل دهیم، یادآوری مجدّد اینکه دلبستگی وی به پزشکی (physician)

---

۱. یادداشت پینس چنین است: «نمی‌تواند مسلمان خوانده شود. به نحوی خشن با همهٔ ادیان مخالف بوده است». مقدّمهٔ ترجمهٔ دلالة الحائرین ابن‌میمون، ص ۱۳۱، یادداشت ۱۲۰.

مقوّم اصلی فکر او است، سودمند خواهد بود.[۱] رهیافت وی به جهان، رهیافت طبیعت گونه‌ای است، حتّی با ذکر این نکته که معنای این واژهٔ مهجور انگلیسی، که بر اعتقاد به فلسفهٔ طبیعت به عنوان "طبیعی‌دان" (physicist) دلالت دارد، به وی اطلاق می‌گردد.[۲] گویا فلسفهٔ وی می‌باید آمیزه‌ای از پزشکی و نظریهٔ پزشکی باقی بماند. در نظر او این دو، نه از دو جایگاه متفاوت و نه حتّی از انواع مختلف تحقیق ناشی نمی‌شوند. تلاش برای استخراج فلسفهٔ سیاسی و حیات سیاسی از رازی همانند انجام چنین خواسته‌ای از افلاطون با ابتناء کامل به مضامین تیمائوس است. در واقع، این مطلب به شیوه‌های بسیار از مضمون کامل همهٔ اجزاء (اگر اجزاء واژهٔ درستی در این مورد باشد) فلسفهٔ رازی در دست است. اخلاق رازی، طبیعیات وی و مابعدالطبیعهٔ او از چشم انداز محدودی بهره می‌برند که تبیین طبیعی ارائه کردهٔ تیمائوس از عالم باشد. این مطلب به مفهوم عالم به عنوان جاندار محسوس بستگی دارد.[۳] محدودیّت‌های

---

۱. تمایز نهادن میان نگرش رازی نسبت به پزشکی با نگرش ابن‌سینا در این زمینه، مفید است؛ با کسی که افزون بر فلسفه در پزشکی نیز استاد بود. ابوعلی در زندگینامهٔ خود نگاشته‌اش اشاره کرده که پزشکی یکی از علوم دشوار نیست «و از این رو من آن را در مدّت زمانی کوتاه آموختم و در آن خبره شدم». نک: شرح حال ابن سینا، ویراسته و ترجمهٔ و. گولمن (آلبانی، ۱۹۷۴م)، صص ۲۴ - ۲۷. نزد ابن‌سینا پزشکی کاملاً عملی است و نه علمی نظری، و بنابراین از طبیعیات، ریاضیات یا مابعدالطبیعه فرومایه‌تر است. البتّه، نزد بسیاری، سیاست نیز دانشی عملی است.

۲. رازی هنوز مادّه‌گرا تلقّی نشده است. چنین برداشتی با نظریهٔ نفس وی ناسازگاری دارد.

۳. این مطلب از تیمائوس (۹۲c) برمی‌آید، کسی که محاوره‌اش را با این مدّعا پایان می‌دهد: «اکنون می‌توانیم ادّعا کنیم که گفتار ما دربارهٔ جهان به هدفی که برایش معین کرده بودیم رسیده است. چون جهان به نحوی که بیان کردیم، ذوات مرگ‌پذیر و مرگ ناپذیر را حاوی گردید، خود نیز ذات زنده‌ای شد که به چشم در می‌آید و همهٔ چیزهای دیدنی را دربردارد، تصویری است از آنچه فقط از راه تفکر قابل درک است، و خدایی است که به حس در می‌آید، و در نهایت بزرگی و علو و زیبایی و کمال است، و جهان واحد و یگانه است».
(این قطعه از ترجمهٔ زنده‌یاد محمّدحسن لطفی نقل شد / مترجم).

چنین نظرگاهی می‌بایست روشن شود، اگرچه سازگاری آن با چشم‌انداز پزشک نیز برای ارزیابی آسان است. مطلب مناسب در اینجا این گفتهٔ رازی است که ابن‌خلکان بدان اشاره کرده: "هنگامی که می‌توانید خود را با رژیم غذایی درمان کنید، از پناه بردن به دارو اجتناب ورزید؛ و هنگامی که می‌توانید با تأثیر داروی ساده خود را درمان کنید، از بکارگیری داروی مرکب اجتناب ورزید."[۱] تأمّل بر ارتباط مفهوم پزشکی رژیم و مفهوم حاکم سیاسی یا رژیم جالب توجّه است. البتّه ایجاد نوعی از این ارتباط در اینجا محتمل به نظر نمی‌رسد. زیرا، رازی بر خلاف نویسندگان متأخر، ظاهراً پیامدهای سیاسی این مضمون را تکامل نمی‌بخشد.[۲]

نظریّهٔ طبع یا طبیعت رازی، مهم‌تر به شمار می‌رود که محور بیشترین مباحث طبیعی و اخلاقی وی قرار می‌گیرد؛ و نظریّهٔ معروف قدمای خمسه که وی خدا، نفس، زمان، مادّه و مکان را در آن جمله می‌انگارد و عقل را بیرون از آن می‌نهد. این مطلب اهمال‌کاری آشکاری است که بیشترین پیامدها را در پی دارد. فقدان ذهن یا قوه عاقله که جوهر کلّی و ابدی است و به طور مستقل از جهان جسمانی موجود است، سهم مشابهی بر دیگر اصول قرار می‌دهد که نظم طبیعی را به جهان آفرینش می‌بخشد. این اصل، زمان، مادّه یا مکان نمی‌تواند باشد، زیرا همهٔ اینها کاملاً منفعل هستند و به واسطهٔ امری دیگر نظم می‌یابند. نفس و نه ضرورتاً عقل، زنده است. هرچند نفس انسانی به طور جزیی، معقول و برخوردار از قوهٔ تعقل است. خدای خالق، نزد رازی بیش از آنکه متعالی باشد احتمالاً حلولی است، امّا خودش نظم طبیعی نیست.[۳] خدا، طبیعت

---

۱. بنگرید به زندگینامهٔ رازی در وفیات الاعیان ابن‌خلکان (ج ۵، ص ۱۵۸).

۲. برای مقایسه بنگرید به: فارابی، کتاب الملّة، به کوشش محسن مهدی (بیروت: دارالمشرق، ۱۹۶۸م)، بخش ۱۴c - d.

۳. این نکته در اینجا کاملاً واضح نیست، زیرا دشوار است که شرایطی را برای فهم نظریّهٔ

و طبایع فردی را خلق می‌کند، امّا طبیعت نیست. البتّه مفهوم طبیعت نزد رازی ــ که اصل نظم دهندهٔ عالم باشد ــ هر چند به طور ناقص تکامل یافته، با این حال بنیاد اخلاق و نیز نظریّهٔ لذّت و الم وی و به طور یقین نظریّهٔ سیاسی وی راکه تا آن هنگام بیان‌کرده بود بنا می‌نهد. نظم سیاسی خاصّ با قانون طبیعت یکی شمرده می‌شود. آیا این یکسان بودن، مستلزم مفهوم حقّ طبیعی است؟ چنین نتیجه‌ای مطمئناً محتمل است، مشروط بر آنکه بتوان با شواهد در دسترس و قابل ملاحظه‌ای هم آن را پشتیبانی کرد.

سیرت فلسفی

نخستین مسئلهٔ سیاسی مشخّصی که رازی طرح کرده به بررسی تعریفی که وی از سیرت فلسفی ارائه می‌دهد می‌پردازد.[1] رازی در دفاع از مدّعای خود در اینکه فیلسوف به شمار می‌رود، به بحث با افرادی می‌پردازد که این وصف وی را منکرند و مدّعی‌اند که برخلاف سقراط که رازی او را امام و پیشوای خود می‌داند، زاهدانه نمی‌زید؛ چه، سقراط گرد درگاه ملوک نمی‌گردید، طعام لذیذ نمی‌خورد، دربند گرد کردن توشه و تولیدمثل نبود، از نوشیدن شراب و ملازمهٔ لهو دوری می‌جست و جامهٔ فاخر نمی‌پوشید. رازی با این ادّعا مخالفت می‌ورزد و اشاره می‌کند که

رازی به شیوه‌ای دقیق، ارائه کنیم. اگر او در اینجا از تیمائوس پیروی می‌کند، خدا ــ دست‌کم خدای خالق ــ نیرو و اساس نظم دهنده در جهان خواهد بود. خداوند خودش نظم طبیعی را بنیاد می‌دهد. با انحراف از طبیعت، از برنامهٔ الاهی انحراف رخ می‌دهد.

۱. کتاب السیرة الفلسفیة، در: رسائل، صص ۹۸ـ۱۱۱.

نخستین‌بار کراوس این متن را منتشر کرد؛ آن هم با ترجمه‌ای فرانسوی با مشخّصات ذیل:

"Raziana I", *Orientalia* NS 4 (1935): 300-334.

استاد مهدی محقّق هم ترجمه‌ای فارسی از آن را منتشر کرده است و آربری ترجمهٔ انگلیسی‌اش را.

زمانی سقراط از جامعه و زندگی اجتماعی دوری جسته، ولی بعداً آن را پذیرفت، دوباره موجودی اجتماعی شد، همان شیوه‌ای را که رازی می‌پذیرد. رازی می‌گوید:

> در حقیقت سقراط به تولید نسل و جنگ با دشمن و حضور در مجالس عیش و نوش اقدام ورزید وکسی که این سیره را برگزیده باشد، از زمرهٔ گروهی که در خرابی دنیا و نسل می‌کوشند کناره‌گیری جسته است.[1]

و با صراحت با رفتارهای زاهدانه و عزلت‌گرا مخالفت می‌ورزد و حتّی در جایی افراط مسلمین را محکوم می‌کند:

> اعتکاف مسلمین در مساجد و خودداری از کسب و تقلیل در طعام و خوردن اغذیه ناگوار و پوشیدن لباس درشت را نیز می‌توان از همین قبیل شمرد، اگرچه اهمیّت آنها به مراتب کمتر است.[2]

البتّه، آسان نیست که این مطلب را ناچیز انگاشت ، زیرا دغدغه اصلی رازی تخطی از حالت طبیعی رفتار آدمی است که از تسلیم شدن در برابر شهوت مهار نشده یا اهمال‌کاری در زیاده‌روی زهد افراطی است؛ این مطالب در نظر رازی تنها یک نمونه است. همچنین افراط‌های رفتاری همانند تفریط‌های رفتاری وجود دارند:

> برای آنکه از حدّ تجاوز نکنند باید ایشان را برآن داشت که از لذّاتی که رسیدن به آنها جز به ارتکاب ظلم و قتل میسّر نشود و اموری که موجب تحریک غضب خداوند و

---

۱. کتاب السیرة الفلسفیة، صص ۱۰۰ ـ ۱۰۱ [به نقل از: ترجمهٔ عبّاس اقبال، تهران، ۱۳۴۳ش / مترجم].

۲. همان، ص ۱۰۶.

مخالف حکم عقل و عدل است خودداری نمایند.[۱]

جانب مثبت نگرش‌های فلسفی رازی، نزدیک‌ترین مطلبی که وی بر آن است سامان دهد، موضوع سیاست است که در نظر وی متضمّن موضوع عدل است؛ همان طور که به طور مبهم در دو رسالهٔ برجای مانده در باب اخلاق، کتاب الطب الروحانی و کتاب السیرة الفلسفیة بیان کرده است.[۲] در بررسی رفتار اجتماعی به طور کلّی و تا حدودی نسبی است که این رفتار ورای افراد بر همهٔ جوامع سوای تعمیم‌های اخلاقی اطلاق می‌شود تا همچون استقرار قانونی خاصّ که بر هر شخص منفرد حکم می‌راند به حکم کلّی بینجامد. هر شخصی باید رفتار عادلانه داشته باشد و با دیگران نیز با عدالت رفتار کند.[۳] استنباط کلّی از این مطلب این است که یکباره همهٔ انسان‌ها با پیروی از قانونی خاصّ نسبت به یکدیگر عادل می‌شوند، در نتیجه کلّ جامعهٔ انسانی به طور کامل منظم شده و با طبیعت حقیقی‌اش هماهنگ خواهد شد. البتّه رازی چنین چیزی را به صراحت نگفته است و به نظر نمی‌رسد که علاقه‌ای به گفتن آن هم داشته است.

در واقع، واضح است که رازی نمی‌تواند کلّیت این حکم را از حیث عقلی بپذیرد که حتّی در مقام نظر نیل به چنین کمالی برای همهٔ انسان‌ها

---

۱. همان، ص ۱۰۷.

۲. این مطلب را غیرتعلیمی نمی‌دانم. برای رسالة فی امارة الاقبال و الدولة نک: رسائل، به کوشش کراوس، صص ۱۳۵ ـ ۱۳۸. کراوس بر آن است که «موضوع این رساله، بیشتر سیاسی است تا فلسفی، و شاید رازی آن را مشتاق به طرفداری از پادشاه روزگارش تألیف کرده باشد». همان، ص ۱۳۵.

۳. «چون حکم عقل و عدل آزار به غیر را روا نمی‌دارد، به طریق اولیٰ رساندن آزار به خود نیز روا نیست» (کتاب السیرة الفلسفیة، ص ۱۰۵). این تأکید ارزشمندی است که رازی دربارهٔ افراد و نه جوامع می‌نویسد، گرچه بنا به فرض، حکم عقل بر فرد و جامعه حاکم است. آنچه آشکارا در اظهارات رازی پنهان است، بحث از چگونگی به وجود آمدن چنین حکمی در بافت اجتماع است. موقعیتی که رخ می‌دهد، به وضوح در انجام معامله میان دو فرد متفاوت است از تعامل فرد تنها با وجدانش. آیا حکم عقل تولید حقوق می‌کند یا نه؟

محال است:

این اندازه و مانندهٔ آن از برتری آدمی بر جانوران در لگام زدن بر طبع، از آن بیشتر مردمان ـ اگرچه از فرهیزش (تأدیب) و آموزش باشد ـ همانا امری همگانی و فراگیر، و بسی روشن است که کودک بدان خوگر شود و بر آن ببالد. در این باب چندان نیازی به سخن گفتن نباشد، هرچند که میان ملّت‌ها در این خصوص تفاوت عظیم و فرق فاحش است. امّا نیل بدین فضیلت تا بدان غایت که طباع آدمی را میسّر است، تقریباً جز از برای شخص فیلسوف فاضل صورت کمال نیابد؛ و هم به اندازهٔ برتری عوام مردمان بر چارپایان در مهار کردن طبع و چیرگی بر هویٰ، سزاست که شخص وی را بر عوام برتری باشد. هم از اینجاست که می‌دانیم کسی که نفس خود را بدین زیور بیاراید، و با این برتری آن را به کمال رساند، همانا به کاری بس دشوار روی کرده، لازم است تا نفس خود را بر پیکار با هویٰ و کشمکش و ستیزش با آن متمکن سازد.

از آن رو که میان مردمان در طبع‌هایشان اختلاف بسیار و فرق فاحش وجود دارد، برخی را کسب فضیلت آسان و برخی دیگر را دفع رذیلت دشوار می‌نماید.[1]

ارزش بی‌همتای افراد انسانی یکی از اصول متعارف بنیادین اخلاق رازی است:

مثال دیگر مثل دو مردی است که در بیابانی بی آب بمانند و همراه یکی از آن دو همان مقدار آبی باشد که با آن بتوان

۱. کتاب الطب الروحانی در رسائل، ویراستهٔ کراوس، ص ۲۱ [به نقل از ترجمهٔ فارسی کتاب طبّ روحانی به قلم دکتر پرویز اذکائی (تهران، ۱۳۸۱ش، صص ۶-۷) / مترجم].

جان یکی را از مرگ رهایی بخشید. در این مورد آن آب باید به کسی داده شود که بقایش برای صلاح مردم لازم‌تر است.[۱]

نظیر "مردی عالم و خیر" یا فردی که "صاحب دولتی باشد که مردم را به وجهی از وجوه از دولت او بهره‌ای حاصل شود."

رهیافت دیگر به هدف رازی نسبت به این مطالب این است که حکم کلّی وی در باب اصل بنیادین در سیرت فلسفی ملاحظه شود. این اصول به تفصیل در کتاب‌هایش تبیین شده‌اند، وی به بیان آنها می‌پردازد و سپس مواردی را که ظاهراً از اهمیّت بیشتری در نظر وی برخوردار است فهرست می‌کند. کتاب‌ها عبارتند از: علم الهی، طب روحانی، ملامت کسانی که به ادّعای فلسفه عمر را در تحصیل زوائد هندسه می‌گذرانند، شرف صناعت کیمیا. در زمرهٔ این آثار، دومین کتاب بنا به نظر وی از اهمیّت خاصّی برخوردار است.[۲] البتّه این فهرست عجیب است، و دلیلی که سبب می‌شود وی این آثار را بنیاد فلسفه‌اش در نظرگیرد کاملاً واضح نیست ـ زیرا در میان آنها تنها یکی برجای مانده است.

در سیرت فلسفی، رازی شش اصل بنیادین که ادامهٔ رهیافت وی بر آنها مبتنی است بیان می‌کند:[۳]

هر کس را پس از مرگ حالی است خوش یا ناگوار، نظیر حالی که او قبل از تفرقهٔ میان جسم و جان داشته.

کمال مطلوبی که در پی آن موجود شده و به سمت آن رهسپاریم تحصیل لذّات جسمانی نیست، بلکه طلب علم و به کار داشتن عدل است تا بدین وسیله از این عالم رهایی

۱. کتاب السیرة الفلسفیة، ص ۱۰۴.

۲. همان، ص ۱۰۱.

۳. همان، صص ۱۰۱ ـ ۱۰۲.

یافته و به عالمی دیگر که مرگ و الم را در ساحت آن راهی نیست هدایت شویم.

خواهش نفس سرکش و طبع حریص ما را به دنبال لذّات آنی می‌کشد، لیکن عقل بر خلاف غالباً ما را از طی این طریق نهی می‌کند و به اموری شریف‌تر می‌خواند.

پروردگار ما ــ که از او چشم ثواب داریم و بیم عقاب ــ بر ما نگران است، از راه رحمت آزار بر ما نمی‌پسندد، ستم و نادانی را از ما زشت می‌دارد و از ما خواستار عدل و علم است. بنابراین، کسی که به آزار پردازد و سزاوار آزار شود، به قدر استحقاق گرفتار عقوبت او خواهد شد.

هیچ کس نباید در پی لذّتی رود که الم ناشی از آن، کماً و کیفاً بر آن لذت بچربد.

قوام عالم و بنای معیشت مردم برروی اشیایی جزیی است از قبیل زراعت و بافندگی و نظایر آنها، ایزد جلیل عزیز راه بردن آنها را برای رفع حوائج زندگانی در عهدهٔ ما گذاشته.

اصل دوم، با ارزش‌ترین اصول است که کمال مطلوب آدمی "طلب علم و به کار داشتن عدالت است". در نظر رازی، این معنا به تنهایی رهایی یعنی همان رستگاری را ارزانی می‌بخشد. تنها اگر وی منظور خاصّی از عدالت اراده کند و این که عدالت چه کارکردی به موازات علم دارا می‌باشد. بنا به فقدان مباحث بیشتر در این موضع به نظر می‌رسد که عدالت در فلسفهٔ رازی صرفاً اصطلاح عامی است که معیاری برای هر گونه اعمال اختیاری بنا به نظریّهٔ عمومی وی در اخلاق ارزش‌گذاری می‌کند.

فضیلت حقیقی آن است که مرد از هر چه بدان نیازمند است به قدر لزوم برگیرد و اندازه نگاه دارد تا در پایان لذّتی

که دریافته است او را المی فرا نرسد.[۱]

به نظر می‌رسد این معنا در نظر رازی عدالت به شمار رود امّا مؤلفهٔ سیاسی که ممکن است از عدالت ناشی شود در فلسفهٔ وی مفقود است. وی این اصول را به تفکر بیشتر در باب پیامدهایی که برای جوامع منجر می‌شود اطلاق نمی‌کند. ظاهراً رازی علاقه‌ای به مدینه یا ملّت به عنوان هویّت‌های نظری متمایز ابراز نمی‌کرد. با تلقی چنین معنایی، رازی آشکارا غیرسیاسی شمرده می‌شود؛ و احتمالاً در نظر وی دلایل قاطعی در مورد این امر وجود داشته‌اند. برای بررسی دلایل وی ضروری است تا در آنچه در پی می‌آید نگرش وی را در باب ادیان و پیامبران طرح کرده و تجزیه و تحلیل نماییم.

اگر مفهوم مدینه و مدنی در تفکر رازی وارد می‌شد، آنگاه کاملاً محتمل بود که مقولهٔ عام‌تر ملّت یعنی جامعهٔ دینی، همان طور که مفهوم عربی و قرآنی امّت و ملّت بر آن تعبیر شده، مشمول آن شود. ملّت پیکرهٔ سازندهٔ پیشوا یا پیامبر دینی خاصّ به شمار می‌رود. اگر آن طور که به نظر می‌رسد رازی تصوّر کرده است که این مفاهیم، تمایزات ویرانگر بشری را باعث شده باشد، واضح است که در رویّهٔ فکری وی همان طور که با نظریّهٔ طبیعت او نیز استحکام یافته است ــ این فرد است که موضع نخست اعمال عدال به شمار می‌رود. فیلسوف حقیقی که "تشبیه به خداوند عزّوجلّ می‌کند به قدر طاقت انسانی"[۲] والاترین نمونهٔ عدالت است، نه بدین سبب است که حاکم مدینهٔ فاضله است یا در جامعه در پی عدالت اجتماعی و رهایی جمعی است، بلکه صرفاً بدین سبب که فیلسوف این فضیلت را برای خود الگو قرار می‌دهد.

---

۱. همان، ص ۱۰۰.

۲. همان، ص ۱۰۸: «ان الفلسفة هی التشبه باللّه عزّوجلّ بقدر ما فی طاقة الانسان». نکتهٔ جالب اینکه، این تعریف معیار از فلسفه، کاملاً و از صمیم قلب مورد قبول رازی بوده است.

نظر رازی در باب دین و نبوّت

رازی در دوره‌ای از زندگانی‌اَش، اثر مهمّ علم الهی را به نگارش درآورد که به نظر می‌رسد مدّت‌ها پیش از میان رفته باشد، حتّی شاید در همان قرنی که مرگش رخ داده است. با این همه، اگر خودش هم در میان می‌بود یا حتّی مضامین آن تاکنون معلوم می‌بود، باز هم به طور وسیع انکار می‌شد و به طور عام مردود می‌شد. این مسائل آشکارا پیش از وقوع مرگ رازی شروع شده بود، و به طور تلویحی این مطلب را در پی داشت که هم رسالهٔ مورد بحث به طور آزاد منتشر شده و هم اینکه در دوره‌ای پیش از آخرین مرحلهٔ زندگانی وی تکمیل شده بود.[1] موضوعاتی که در این مطلب نهفته است جاذبهٔ قابل ملاحظه‌ای را در خود دارد، به ویژه این مسئله که این کتاب چگونه با دیگر عناوینی که در فهرست متداول آثارش مرتبط است، غیرقطعی است. کراوس تردید ابراز داشته که بسیاری دیگر از این مطالب نظیرِ مطالبی که به بحث در باب قدمای خمسه، به طور جمعی یا منفرد، و لذّت و الم، و احتمالاً نیز نبوّت اشاره شده‌اند، واقعاً مقالاتی از چنین کتابی بوده‌اند.[2] خواه این مطلب مسئله‌ای باشد یا نه، علم الهی می‌بایست، به نحو اجمال یا تفصیل، از بیشترین نظریّات فلسفی رازی مشتمل بر مفاهیم انبیاء و ادیان بحث کرده باشد.

---

۱. برای نمونه توجّه کنید به اثری از رازی که ابن‌ندیم (الفهرست، ص ۳۰۰) از آن یاد کرده و پاسخی بوده است به ردّیهٔ ابوالقاسم بلخی بر بخش دوم علم الهی. کراوس یادداشت‌ها و نقل‌قول‌های دیگری را که وجود چنین اثری را ممکن می‌دانند، در رسائل (صص ۱۶۷ - ۱۶۸) آورده است.

۲. بنگرید به نظرات کراوس در مقدّمه‌اش بر قطعات ارائه شده از این اثر در رسائل (صص ۱۶۵ - ۱۷۰). وی فهرست جامعی از نویسندگان سده‌های میانه که از این اثر یاد کرده و یا از آن نقل قول کرده‌اند ارائه کرده است.

بهترین و کامل‌ترین شاهد موجود در باب گفته‌های رازی در کتاب علم الهی به نظر می‌رسد در ردّیهٔ ویژه و مشهوری باشد که داعی اسماعیلی، ابوحاتم رازی بر آن نگاشته است. رسالهٔ وی موسوم به اعلام النبوّة[۱] با عنوانش حکایت از آن دارد که به سبک خاصّی از ادبیات اسلامی وابسته است که درصدد اثبات نبوّت پیامبر [اسلام حضرت] محمّد (ص) و اثبات اینکه وی آخرین فرد از سلسله انبیاء است که از نوح و آدم آغاز و تا به ظهور اسلام می‌رسد، می‌پردازد.[۲] نوع احتجاجات به کار رفته در این نوشته‌ها در جهان اسلام، نخست در پاسخ به ردّیهٔ یهودیان[۳] بر مدّعای [حضرت] محمّد (ص) که پیامبری راستین است مطرح شده است. در نتیجه، در نظر نویسندگان مسلمان مقایسه میان نشانه‌هایی که بر نبوّت [حضرت] محمّد (ص) گواهی می‌دهند و نشانه‌هایی که انبیاء پیشین را تصدیق می‌کند می‌بایست به یک اندازه از اعتبار برخوردار باشد ـ و معجزات را نیز به همین میزان می‌بایست بدانها افزود. تاریخ‌مندی انبیاء و نقش الاهی آنها در پیشبرد تمدن بشری بدیهی است.

---

۱. کراوس از رسالهٔ ابوحاتم بهره گرفته و مطالبی را که مستقیماً به رازی مربوط بوده از آن استخراج کرده و در رسائل (صص ۲۹۱ ـ ۳۱۶) و Raziana II منتشر کرده است. متن کامل اعلام النبوّة بعدها به تصحیح صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی چاپ شده (تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه، ۱۹۷۷م).

۲. این مسئله که آیا آدم به این معنی پیامبر بوده یا نه، امری پیچیده است، و هیچ یک از نویسندگان، به ویژه نویسندگان اسماعیلی، در باب آن متفق القول نیستند.

۳. البتّه، مدّعای مسیحی الوهیت مسیح، همان واکنش را بر برخی مسلّمین متبادر ننمود: در نظر آنها، مسیح صرفاً یک پیامبر است، امّا نزد مسیحیان، او خدا است و بنابراین پیامبر نیست. از این‌رو، مسلمین هیچ دلیلی ندارند که مفهوم نبوّت پیامبرشان را با نظریّهٔ مسیحی در باب مسیح، که برایشان اصلاً قابل قبول نیست، مقایسه کنند. نک:

Sara Stroumsa, "The Signs of Prophcy: The Emergence and Early Development of a Them in Arabic Theological Literature", *Harvard Theological Review* 78 (1985): 101-114.

انکار این اصل بنیادین است که، شدیدترین حملات را به نظریّات ابوحاتم رازی و نه صرفاً بر برخی جزئیات آراء وی باعث شده است. اگرچه ابوحاتم تمایل داشت رازی، دیگر ملحدان و براهمه[۱] را به باد انتقاد بگیرد صرفاً با اثبات اینکه کفر آنها راجع به [حضرت] محمّد (ص) و نبوّتش می‌باشد، که پذیرش جهانی معجزه‌اش مفروض است ــ منظور از پذیرش جهانی همان مسلمین هستند ــ موضع ابوحاتم رازی فزون‌ترین را شامل می‌شود. این مطلب اثبات همهٔ معجزات آسمانی را ضروری می‌سازد.

البتّه ابوحاتم به عنوان فردی اسماعیلی حتّی ارادت بیشتری برای حجیت تاریخی سنّت نبوی قائل است. وی به عنوان فردی شیعی ، نه فقط نظریّهٔ انبیاء صاحب شریعت را تأکید می‌کند ــ نزد اسماعیلیّه به نطقاء موسومند ــ که به طور ادواری دین خداوند را احیاء و تجدید دوباره می‌کرده‌اند، بلکه بر سلسلهٔ الاهی امامان منصوب را، یعنی کسانی که بدون هر گونه خطا پیروانشان را در فترت میان صاحبان شریعت به راه خداوند رهنمون می‌کنند، تأکید می‌کند.

البتّه، اعلام النبوّة ابوحاتم ویژگی صرفاً شیعی ندارد. لحن کتاب جدلی است، فقط از موضع خاصّ اسماعیلی به دفاع نمی‌پردازد.[۲] بلکه به مردود

---

۱. ابوحاتم پیوسته به ملحدون به صورت جمع ارجاع می‌دهد؛ تا بدین صورت برنماید که رازی تنها نیست. در واقع، مخالفت با نگرش ابوحاتم در باب نبوّت به وضوح مشتمل است بر گروه‌های بد تعریف شده و مرسوم به براهمه؛ گروهی که نظریّه‌ای را بنا کردند که تاریخیّت نبوّت را منکر است. برای رأی آنها نک:
Sara Stroumsa, "The Barahima in Early Kalam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985): 229-241.

۲. می‌بایست در نظر داشت که ابوحاتم از این اثر به عنوان نگاشتهٔ یک شیعی تند مزاج یاد نمی‌کند. وی از گرایش‌ها و نگرش‌های اسماعیلی خود، هیچ سخنی به میان نمی‌آورد. تا آنجا که به استدلال کلّی این کتاب مربوط می‌شود، مؤلّف آن لازم نیست اسماعیلی یا حتّی

شمردن همهٔ کسانی می‌پردازد که نشانه‌ها و دلایل انبیاء را به طور عام منکرند. در زمرهٔ این افراد، رازی و به ویژه کتاب علم الهی وی نیز به نظر می‌رسد که قرار می‌گیرند.[۱] با فرض اینکه عبارات و نظریّات منسوب به رازی[۲] در ردّیهٔ ابوحاتم از کتاب علم الهی اخذ شده باشد، بحث خوبی دربارهٔ مضامین و دلایل این کتاب می‌توان آموخت.

بیرونی دو رسالهٔ رازی را که در زمرهٔ کفریّات قلمداد شده‌اند نام می‌برد، یکی فی النبوات و دیگری فی حیل المتنبیین است ـ اوّلی بنا به نقل بیرونی بیشتر مخصوص ردّیهٔ ادیان است و دومی در باب حیله‌های پیامبران.[۳] خواه این عناوین واقعاً از رسائل مجزایی حکایت کنند یا مقالاتی از علم الهی وی باشند، بیان این مطلب دشوار است. اگر هم این طور باشد، همان دلایل یا کاملاً مشابه آن می‌بایست نزدیک به یقین در مورد اخیرالذکر موجود باشد. ابوحاتم کاملاً روشن می‌کند که رازی

شیعه باشد. معنی دور تاریخی و ارزش پیامبران در ادوار طوری، در آن، نشان می‌دهد که این تاریخ می‌بایست فهمیده شود تا توجّه اساسی به نابودی موضع رازی اعمال گردد. برای اهمیّت امر تاریخی در اندیشهٔ اسماعیلی نک:

P. Walker, "Eternal Cosmos and the Womb of History", I *JMES*, (1978): 355-366.

۱. در نسخه‌های خطی باقیمانده از آثار ابوحاتم، مقدّمه‌ها افتاده است. آنها چنین آغاز می‌شوند که اگرچه قسمت‌هایی از مباحثهٔ میان او و رازی در موقعیّت‌های گوناگون دربار رخ داده، امّا طبیعت و لحن کلّی آنچه که وی توصیف می‌کند، منطبق است با آنچه رازی در کتابش "که ما بدان اشاره کردیم" تنظیم کرده است. نک: اعلام النبوّة، به کوشش صاوی و اعوانی، ص ۳.

۲. بدبختانه، ابوحاتم پیوسته به او با عنوان ملحد ارجاع می‌دهد و نامش را ذکر نمی‌کند، دست کم در آن بخش از اعلام که باقی مانده، این یکسان انگاری ملحد و رازی قطعی می‌نماید؛ به ویژه که سخن ابوحاتم منطبق است با نظریّهٔ قدمای خمسه و ارادت این ملحد به افلاطون. ابوحاتم برای نمونه، تصدیق می‌کند که این نظریّهٔ زمان و مکان از آن افلاطون است و او از اعتقاد به هر دو نظریّه نزد ارسطو سخن می‌گوید (صص ۱۶، ۱۹).

۳. بیرونی، رسالة، ص ۲۰.

مطالب فراوانی دربارهٔ معجزات نبوی گفته است شاید به صورت فصلی خاص: "دربارهٔ معجزات، کفریات شامل اقوال فراوانی است که وی به صورت پرسش و پاسخ مرتب ساخته است."[۱] این محتمل است که قولی باشد در همان کتابی که ابوحاتم ذکر کرد، و نیز شامل جزئیات مباحث مابعدالطبیعی و طبیعی رازی.

اکنون دیگر واضح است که قصد ابوحاتم اثبات معجزات به نحو عام بوده است، نه فقط معجزات [حضرت] محمّد (ص) بلکه همچنین معجزات پیامبران پیشین. موضع رازی کم و بیش می‌بایست به وضوح مخالف ابوحاتم باشد. وانگهی، ابوحاتم مدّعی است که تمام معرفت بشری از هر نوعی که باشد، تا آنجا که در تاریخ بشریّت جدید شمرده می‌شود، می‌بایست نتیجه مستقیم الهام الاهی باشد. خداوند به تنهایی معرفت امور سودمند یا زیانبار را ارزانی می‌بخشد. آنچه از علوم آشکار است ـ ریاضیّات، نجوم یا پزشکی ـ تنها از طریق رسولان برگزیده‌اش می‌آید. از آنجا که این مطلب، مسئله‌ای کلیدی به نظر می‌رسد، خوب است پیش از بررسی اینکه ابوحاتم چگونه همهٔ آثار رازی را انعکاس می‌دهد همین مسئله را تجزیه و تحلیل کنیم. این مطلب در خصوص موضوع معجزات نبوی مهم است.

نخستین نکتهٔ قابل توجّه این است که این موضوع به طور جمع ذکر شده است: معجزات و نه معجزه، همان طور که پیامبران گفته می‌شود و نه پیامبر. دغدغهٔ ابوحاتم روشن است. توانایی [حضرت] محمّد (ص) در اظهار معجزات می‌بایست مساوی و بلکه برتر از توانایی پیشین باشد. در نظر ابوحاتم، صرفاً مسئله تحدّی قرآن نیست، اگرچه رازی حتّی این معجزه را که از بداهت برخوردار باشد، منکر است. در نظر ابوحاتم،

---

۱. ابوحاتم، اعلام النبوّة، به کوشش صاوی و اعوانی، ص ۱۹۱.

نشانه‌های بسیار دیگری برای رسالت [حضرت] محمّد (ص) وجود دارند.[۱] موضع دقیق رازی چه بود؟ یقیناً وی ضرورت تاریخی مأموریّت نبوی و آنچه آیات و معجزات آن را اثبات می‌کنند مردود شمرده است. اگر بازشناسی و قبول ظاهری معجزات نبوی، که بسیاری را که خود [حضرت] محمّد (ص) اظهار داشته شامل می‌شود، و برای مسلمان بودن فرد قبول آنها ضرورت داشت، رازی بدانها اعتراض کرده بود. البتّه در طول دوره‌ای که رازی علم الهی را می‌نگاشت، نظریّهٔ معجزات نبوی ـ و حتّی ویژگی‌های معجزهٔ قرآنی ـ هنوز تثبیت نشده بود. ابوحاتم تصور می‌کند قرآن بدیهی است، و چندین بار این تحدّی را نقل می‌کند: "هر کس آن را انکار می‌کند، چیزی شبیه آن بیاورد."[۲] "در باب این مطلب، رازی آشکارا پاسخ می‌دهد، "ما هزار مورد شبیه آن برایتان می‌آوریم:"

> فان لم ترضوا بذلک، فانا نطالبکم بالمثل الذی تطالبون به. ثم قال علی أثر هذا الکلام: قدو اللّه مع ذلک تناقضاً من غیر أن تکون فیه فائدة أو بیّة علی شیء، ثم یقولون: فأتوا بمثل هذا.[۳]

---

۱. ابوحاتم می‌گوید (همان، ص ۲۲۷): «ما برخی دلایل رسالت محمّد(ص) رایادآوری کردیم، همان‌طور که به بیان آنها پرداختیم، امّا نه همه را، چرا که آنها بسیار زیادند».

۲. بنگرید به همان، صص ۱۹۱ ـ ۱۹۲؛ با استناد به قرآن، سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۳. وی همچنین می‌گوید: «همان‌طور که محمّد (ص) به اعراب فرمود تا اگر می‌توانند، سوره‌ای همانند قرآن بیاورند، و آنها در این کار بازماندند»؛ و یا در ص ۲۲۹ با استناد به آیهٔ ۸۸ سوره اسراء می‌آورد: «بگو اگر جن و انس گرد آیند که نظیر این قرآن را بیاورند، ولو بعضی از آنان پشتیبان بعضی دیگر باشند، نمی‌توانند نظیر آن را بیاورند» [ترجمهٔ آیه به نقل از ترجمهٔ استاد بهاءالدّین خرّمشاهی است / مترجم].

۳. ابوحاتم مسئله‌ای را که رازی مطرح می‌کند آشکارا می‌بیند بنابراین با استفاده از مثال خود رازی به شکل مؤثری از او می‌خواهد که ماه یا ستارگان را ایجاد کند؛ چیزی را که فقط خدا بدان توانا است.

سپس وی ادامه می‌دهد،

و أیم اللّه لو وجب أن یکون کتاب حجة،[1] لکانت کتب اصول الهندسة و المجسطی الذی یؤدی إلی معرفة حرکات الفکل و الکواکب و نحو کتب منطق وکتب الطب التی فیها علوم مصلحة الأبدان، أولی بالحجة ممّا لایفید نفعا و لا ضرّا و یکشف مستورا.

در اینجا ابوحاتم به طور معترضه تأکید می‌کند که "منظور وی از این مطلب شکوه قرآن است" و نقل قول را ادامه می‌دهد:

من ذا یعجز عن تألیف الخرافات بلا بیان و لا برهان الا دعاوی أن ذلک حجة،[2] و هذا باب إذا دعا الیه الخصم سلّمناه و ترکناه و ما قدحل به من سکرة الغفلة و الهوی، مع ما أنّا نأتیه بأفضل منه من الشعر الجیّد و الخطب البلیغة و الرسائل البدیعة، مما هو أفصح و أطلق و أسجع منه؛ و هذه معانی تفاضل الکلام فی ذاته. فأما تفاضل الکلام[3] علی الکتاب فلامور کثیرة فیها منافع کثیرة، ولیس فی القرآن شیء من ذلک الفضل، انما هو فی باب الکلام

۱. بهره‌گیری رازی از این اصطلاح جالب است. منظور او از حجت دقیقاً چیست؟ آیا دلیل یا شاهد منظور است؟ می‌باید یادآور شد که اصطلاح حجت در میان شیعیان، اصطلاحی فنّی است که از برهان الاهی در زمین یعنی امام حکایت می‌کند. در این معنی، دلیل معادل دلیل یا عَلَم ابوحاتم است در هر دو مورد به نظر می‌رسد که معنا بر آن است که آنچه را خداوند در زمان و مکان معینی در امور انسانی وارد می‌کند، نشان دهد.

۲. نکتهٔ سخن رازی آن است که ظاهر یک نوشته صرفاً به واسطهٔ این واقعیت که فاقد انسجام منطقی است، نمی‌تواند یگانه باشد. بدون منطق ـ یعنی ساختار صوری ـ [این امر] تحت هیچ مقایسه‌ای با قواعد دو جزیی قرار نمی‌تواند گرفت.

۳. در اینجا به نظر می‌رسد که کلمات یا گفتارهایی که او در مقایسه با قرآن پیش می‌نهد به معنای کلام باشد؛ [کلامی که] او از میان نوشته‌های شاعران و فیلسوفان برمی‌کشد.

والقرآن خلو من هذه التی ذکرناها.[۱]

در نگاه نخست، به نظر می‌رسد استدلال رازی به وضوح کفرآمیز باشد و به طور تلویحی ردّی تمام عیار بر ماهیت قدسی قرآن را در پی داشته باشد. البتّه این همان مطلبی است که ابوحاتم قصد دارد خواننده بینگارد. این مشاجره پیچیده‌تر از این است. رازی می‌گوید افرادی که به خصوصیت معجزه‌ای قرآن برای اثبات نبوّت [حضرت] محمّد (ص) معتقدند و مدّعی‌اند که این معجزه که ایجاد مشابه آن از توان هر کسی بیرون است، در واقع اینهمان‌گویی می‌کنند. قرآن بی بدیل است زیرا تنها با مشابه خودش قابل سنجش است. به عبارت دیگر، قرآن تنها با خودش قابل سنجش است. از آنجا که قرآن بی‌بدیل است پس انجام چنین سنجشی، ناممکن و بیهوده است. آنگاه "دلیل" ابوحاتم را نمی‌توان دلیل شمرد.[۲]

در واقع رویّه‌هایی که رازی با آنها در باب بنیاد معجزات رسالت به طور عام تردید برمی‌انگیزد، به طور چشمگیری مشابه به نظر می‌رسند، و شاید متعلّق به نگرش‌های شماری از متکلّمان معتزلی قرن سوم و اوایل قرن چهارم که نظام آغازگر آنهاست باشد. آنها نیز مفهوم تقلید ناپذیری قرآن را مردود می‌شمارند و در عوض به نظریهٔ صَرفه معتقدند که خداوند اعراب و دیگران را از تقلید قرآن بازداشته است، اگرچه آنها توانایی تقلید

۱. اعلام النبوّة، صص ۲۲۸ - ۲۲۹.
۲. وقتی که سخن‌ها به تمامی به میان می‌آید، اصل اساس مباحث دو رازی را در می‌یابیم. ابوحاتم بر آن است که عقاید خود را اثبات کند؛ امّا برای تحقّق خواست خود موضعی ضعیف‌تر از رقیب خود اختیار می‌کند. از سوی دیگر، ابوبکر دست کم در باب مسئلهٔ نبوت، [در متن موجود اعلام] هرگز مجال نمی‌یابد که نگرشی مثبت نسبت به ادیان آسمانی را بیان نماید. آیا گسترهٔ واقعی خواست او در شناسایی این است که همهٔ صور وحی را انکار می‌کند؟ یا آنکه نظر افراطی خود را از موضع دیگری برگرفته است؟

کردن را داشته‌اند و خداوند مداخله‌ای نکرده است.[۱]

قلمروی دیگر بحث که نمونهٔ خوب دیگری از شیوهٔ بررسی رازی در باب مسئلهٔ نبوّت و ادیان را ارائه می‌کند، این ادّعای رازی است که لطف خداوند شامل حال شخص منفرد خاصّی برای نبوّت می‌شود که محرومیّت دیگر انسان‌ها را از این لطف به همراه دارد و سرانجام پیروی کورکورانهٔ آنها را از نظریّه‌ای که فردی برای پیدایش کشمکش، خصومت دو جانبه، و نزاع گروهی ایجاد می‌کند. علّت مورد نظر آنها مربوط به ماهیت اختصاصی این می‌باشد که اعتقاد به چنین انسان‌هایی را ترغیب می‌کند و نه دیگر انسان‌ها و نتایجی که موضعی مخالف ادیان دارند.[۲]

---

۱. دربارهٔ نظریهٔ خاصّ معتزله یا حتّی تکامل تاریخی طرز تلّقی آنها از «اعجاز قرآن»، مکتوبات نسبتاً اندکی در اختیار ماست. البتّه از شواهد برمی‌آید که معنی و کارست دقیق این مفهوم در سده‌های سوم و چهارم هجری به قصد هرچه کمتر قابل بحث شدن مسائل مطرح ساختهٔ نظّام تغییر می‌یابد تا از سراحت ابعاد بحث دربارهٔ معجزه بودن قرآن بکاهد. در این باره بنگرید به بحث ارزشمندی که ریچارد مارتین در رسالهٔ دکترای خود با عنوان «رسالهٔ معتزلی در باب نبوّت و معجزات»، ۱۹۷۵م، دانشگاه نیویورک، صص ۲۰ - ۱۰۱، ارائه کرده است.

البتّه آنچه رازی را به خوبی از معتزله متمایز می‌گرداند مسئلهٔ محتواست. چه، به نظر می‌رسد که معجزهٔ قرآن را به محتوای آن مربوط می‌دانسته‌اند نه به شکل ظاهری‌اش. از سوی دیگر به نظر می‌رسد که رازی دانش‌پژوهی علمی و فلسفی باستانی را برای بشریّت سودمندتر از قرآن می‌دانسته، هرچند که منظور او در این زمینه به طور دقیق روشن نیست، بنابراین، بدین معنی، آیا او کتاب مقدس مسلمانان را به کلّی منکر است؟ با توجه به تعصبات خاصّی که شاهد مورد بحث ما یعنی ابوحاتم روا داشته است، نمی‌توان مطمئن بود که چنین نتیجه‌ای بدیهی نماید.

۲. طرفه آنکه، این موضعی کاملاً اسماعیلی است. برای نمونه نک: ابویعقوب سجستانی، «کتاب الینابیع»، ایران و یمن یعنی سه رسالهٔ اسماعیلی، به کوشش هانری کربن، تهران - پاریس، ۱۹۶۱م، ص ۱۴؛ در جایی که او وحی ظاهری یا شریعت را به دلیل اتصافش به زمان و مکان ثابت می‌انگارد. چنین نادیده‌انگاری‌ها و جانبداری‌هایی است که رازی به توصیف آنها می‌پردازد. سجستانی ناسازگاری و مخالفت با اعتقاد و ظواهر شریعت را می‌پذیرد. به احتمال ابوحاتم نیز این مطلب را پذیرفته است؛ و این تا اندازه‌ای از پاسخ وی به رازی هم

رازی برخلاف این مطلب که خداوند به جای اینکه انسان‌هایی دارای ویژگی خاصّ و برتر نسبت به دیگران را برگزینند، اصرار می‌ورزد که همهٔ انسان‌ها دارای ذاتی یکسان هستند. خداوند یکسانی را در همهٔ انسان‌ها به ودیعه گذاشته است. تفاوت انسان‌ها فقط در بکارگیری مطالب یادگیری و تحقیقی در موضوعات خاصّ می‌باشد. بنا به نظر رازی اگر همهٔ انسان‌ها جدّ و جهدشان را در قلمروی تحقیقی مشابهی متمرکز کنند، آنگاه همگی احتمالاً به مرتبهٔ یکسانی از استادی نائل می‌شوند.[1] در نظر رازی، طبع همهٔ انسان‌ها یکسان است و عمل یادگیری اساس این طبع به شمار می‌رود. البتّه، هر انسانی مطالب مشابه فرا نمی‌گیرد. بنا بر این مردم متفاوت، مراتب متفاوت مهارت را فرا می‌گیرد. در نتیجه، انسان‌ها نوع معیّنی از نابرابری راجع به دیگر افراد در جامعهٔ مشخّصی را دارا می‌شوند. البتّه، بنا به این سیر اندیشه، انسان‌ها به عنوان انواع، آنچه را نیاز به فهمیدن دارند، فرا می‌گیرند، همان طور که مرغابیان شنا را می‌آموزند. هیچ پیامبری نیست که طبیعتش از طبع دیگر آدمیان متفاوت باشد. در نتیجه، پیام‌هایی را که پیامبران مدّعی ارسالشان هستند به مقولهٔ خاصّی از معرفت متعلق نیست.[2] باری، ضروری نیست که انسان‌ها چنین اشکال

برمی‌آید: او بحث می‌کند که از چشم‌انداز ظاهرگرایی، میان قوانین مقدّس، ناسازگاریهای اساسی متعدّدی وجود دارد؛ اما آنها در معانی باطنی حقیقی که دارای سازگاری و هماهنگی‌اند، چنین نیستند.

۱. در این باره به ویژه بنگرید به جمله‌ای که ابوحاتم به نام ابوبکر رازی مطرح کرده است: «اگر کسی [یعنی، شخصی که در شاخه‌ای از علوم بیش از فلسفه مهارت دارد] تلاش‌های خود را در آنچه من آن صرف کرده‌ام و در آن تحقیق نموده‌ام صرف کرده باشد، آنچه را من انجام داده‌ام، درخواهد یافت». اعلام النبوّة، به کوشش الصاوی و اعوانی، صص ۴ ـ ۵.

۲. بنگرید به تعامل جالب، میان دو رازی در آغاز صفحهٔ ۲۸۲ اعلام النبوّة.

در اینجا در استدلال ابوبکر رازی مشکل عجیبی وجود دارد اگر همهٔ آدمیان طْبیعت یکسانی دارند، چه چیزی کاربرد تربیت خاصّی را نزد برخی آدمیان در فراگیری علوم

دینی را کورکورانه و مطیعانه پیروی کنند یا بدون نگرش انتقادی از امامان منصوب الاهی یا مرشدان که مدّعی حجیّت بی‌بدیلند، چیزی فراگیرند. و نه هیچ برتری‌ای به طور پایه‌ای که از طریق کاوش‌های بشری در آینده قابل استناد باشد، معرفت پیشین بشریت دارا نمی‌باشد.

نتیجه

این مطالب برای مقاصد کنونی کافی است، زیرا شرح مفصّل تعارضات میان دو رازی، تجزیه و تحلیل‌های کاملی از این مسائل در سیاقِ، نخست، باورهای خاصّ اسماعیلی ابوحاتم،[1] و دوم، زمینه‌های کامل موضع

نسبت به برخی دیگر سبب می‌شود؟ به احتمال انگیزه، عاملی در طبیعت آدمی به شمار می‌رود. در اینجا به نظر می‌رسد که هدف اصلی ابوبکر رازی اثبات این امر باشد که آدمی به فراگیری بخشی از تعلیماتش بدون یاری الهامات الاهی پیامبران تواناست. در نتیجه ابوحاتم رازی نمی‌تواند چنان که میل دارد، بر آن باشد که همه معرفت آدمی از چنین منبعی به دست می‌آید فراگیری بخشی از طبیعت آدمی است؛ بقای آن هم بنا به استعدادهای فردی انسان‌های خاصّ، می‌تواند متفاوت باشد از سوی دیگر، ابوحاتم استدلال ابوبکر را به طور خاصّ در این حوزه مضحک می‌یابد و می‌گوید مرغابی به دقت شنا کردن را می‌آموزد زیرا در طبیعت او شنا کردن وجود دارد؛ هیچ مرغابی را نمی‌توان یافت که شنا نکند،«انسان‌هایی را می‌توان یافت که از استعداد یادگیری، حتّی یادگیری یک حرف بی‌بهره‌اند» (همان، ص ۲۸۴).

۱. نمونه‌ای از این باورها، آموزه اسماعیلی «تفاوت» است که همان فضیلت و خیر نسبی در میان افرادی با انواع یکدست باشد. نه تنها همه موجوات برحسب انواع در سلسله مراتبی مترتب بر چنین تفاوتهایی دسته‌بندی شده‌اند، بلکه آدمیان امری را پدید می‌آورند که تا اندازه‌ای ورای آن دیگر انسان‌هاست. این رتبه‌بندی عالم عالی‌تری را مبتنی بر استعداد آنها در پذیرش الهام الاهی پیش فرض می‌گیرد آنها مؤید به روح القدس‌اند و بنابراین می‌توانند در طبقه‌بندی همانند دیگر آدمیان تلقی نشوند ـ دست کم نه در معنی رایج این اصطلاح. در اینجا نظم عالم بر چنین ساختار طبیعی و باطنی‌ای متوقف است و این نتیجه را در پی دارد که پس جامعه انسانی نیز می‌تواند سازمان ویژه‌اش را فقط به وسیله بازشناسی و متابعت از سلسله مراتب منظم الاهی بیابد و بنا نهد. در این باره نک: ابویعقوب سجستانی، اثبات

احتمالی رازی را نیاز دارد.[1] بیشتر چنین کاوش‌هایی، اگر نگوییم بیشترین، فراتر از قلمروی این تحقیق هستند، زیرا از حدود آنچه سیاست را پی‌ریزی می‌کند فراتر می‌روند. البتّه، در اینجا برخی نتایج مقدّماتی به آسانی واضح به نظر می‌رسند.

ابوحاتم هم بر ضرورت تاریخی نبوّت تأکید می‌کند و هم بر عملکرد مستمرّ آن. این موضع نیازمند آن است که هر آنچه حقیقتاً در معرفت اندیشمندان یونان باستان ارزشمند بوده، می‌بایست از پیامبران اقتباس شده باشد. ادریس، یا انوخ مندرج در سنّت کتاب مقدّس، نزد فیلسوفان با نام هرمس معلوم بوده است.[2] نزد ابوحاتم، استمرار عملکرد نبوی در امامت قرار می‌گیرد، اگرچه این موضوع را در بحث بار ازلی مطرح نمی‌کند، ولو اینکه دست کم یک جنبهٔ این آموزه اساسی به شمار می‌رود ـ نیاز ابدی بشریّت به سرچشمهٔ الاهی معرفت که مسائل جدید را حل می‌کند، مسائلی که در ادوار پس از مرگ پیامبر پدید می‌آید.

بر عکس، نگرش رازی، تاریخمندی پیامبران رامردود می‌شمارد. به

النبوءات، به کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۶م، صص ۱۳ ـ ۴۸؛ نیز نک:

Paul E. Walker, "Cosmic Hierchies in Early Ismaili Thanght the View of Abū Ya‘qūb al-Sijistānī," *The Muslim World* 66 (1976): 14-28.

۱. باز هم باید تاکید نمود که ابوحاتم درگزارش خود بیشتر درباره خویش سخن گفته است تا از رازی. در واقع پذیرش سخره و انکار رقیبی که فقط دورادور و با گزینش واژگان خاصّ خویش با ما سخن می‌گوید آسان می‌نماید. با این حال، اعلام النبوّة ابوحاتم سند جالب توجهی است؛ هم برای آنچه که دربارهٔ رازی گفته است و هم به دلیل شواهدی که از نگرش یک عالم دینی آن هنگام در برخورد با ارزش فلسفه نظری به دست می‌دهد (ابوحاتم در حدود ۳۲۲ هجری درگذشت).

۲. برای نمونه نک: اعلام النبوّة، به کوشش الصاوی و اعوانی، ص ۲۵۷؛ در جایی که ابوحاتم به طور خاصّ المجسطی و کتاب‌های اقلیدس و بطلمیوس را به دلیل اینکه مورد تایید الاهی‌اند مشتمل بر حکمت معتبر می‌داند او همچنین تاکید می‌کند که آنها با قرآن برابری نمی‌کنند. برای شناخت هرمس و ادریس نک: ص ۲۷۸.

نظر می‌رسد رازی دلیلی بر اینکه موسی (ع) بر افلاطون و عیسی (ع) بر جالینوس برتر است یا شاید مهم‌تر اینکه چرا انسان‌های امروزی کامل و مترقی از پیشینیان خود نباشند نمی‌بیند.

امّا در کل موضع واقعی رازی دربارهٔ [حضرت] محمّد (ص) و اسلام چیست؟ این پرسشی است که یقیناً بر اساس ردّیهٔ صرف بر قبول استدلال تاریخی نبوّت نزد ابوحاتم نمی‌توان پاسخ واقعی بدان داد. آنچه روشن است، از یک سو، این است که در آموزه‌های فلسفی‌اش، دست کم نظیر مواردی که اکنون قابل تشخیص هستند، درهیچ جا اشاره نمی‌کند که وی در شکل‌دهی جوامع و قوانینی برای فیلسوفان نقشی در نظر می‌گیرد. اگر علوم عقلی توسط هر انسانی به مقداری که رغبت خاصّی به آنها را دارا است، کشف می‌شوند، و اگر همین مقدار همهٔ آن چیزی است که بشریّت برای حیات مناسب نیازمند است، خداوند بیش از آنکه در فعالیّت تاریخی جانداران و گیاهان عمل می‌کند، نیازی ندارد که در تاریخ بشری مداخله کند این نظریّه را که سازمان اجتماعی دلایل خاصّ خود را دارد و نوع بشر، تا یک اندازه، از دیگر انواع آفریدگان به واسطهٔ رفتار عقلانی و سیاسی متفاوت است، مورد توجّه رازی قرار نگرفته است. شاید که [حضرت] محمّد (ص) که فرستادهٔ ملهم از مضامین الاهی و فراهم آورندهٔ شریعت ارزشمندی برای مسلمین بوده نزد رازی پذیرفته نشده باشد یا شاید هم شده باشد. البتّه قطعی است که رازی هیچ آموزهٔ فلسفی برای تبیین خاصٍّ، در مقابل تبیین عامٍّ، دین یا شریعت همگانی خاصّی که متمایز از قانون کلّی طبیعت باشد نیافته است. در این معنا، اعتقاد و مذهب رازی، همان طور که ابوحاتم مکرر اصرار می‌ورزد، فلسفه است و نه چیزی بیش از آن.

تصحیح انتقادی الرسالة الباهرة

بستان هیرجی

ترجمهٔ مرتضی اسعدی

از ابویعقوب سجستانی به عنوان یکی از چهره‌های برجستهٔ مکتبی که اصطلاحاً به «مکتب ایرانی» جنبش اسماعیلیّه مشهور است، یاد می‌شود.[1] وجود یک مکتب مشخصاً ایرانی را در این جنبش، مادلونگ نشان داده است.[2] تحقیقات کنونی زندگینامهٔ سجستانی را تا اندازه‌ای به طور گمراه کننده خالی از اشکال گردآوری کرده است. تلاش برای

---

1. Stern, S. M. *Studies in Early Ismāʿīlism*, Jerusalem: Maynum Press, 1983, pp.222-223.
2. Madelung, W., *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Colombia Lectures on Iranian Studies, Number 4, ed. E. Yarshater, Persian Heritage Foundation: 1988, p.101;

و نیز نگاه کنید به:

Halm, H., *Kosmolgie und Heilslehre der Frühen Ismailya: eine Studie zur islamischen Gnosis*, Wiesbaden: Steiner, 1978, p.16.

بازسازی زندگینامهٔ سجستانی بر اساس اطلاعات موجود که تا حدّی از قطعیّت برخوردار باشد ناممکن است. پل واکر (P. Walker) معتقد است که انقلابات سیاسی و اعتقادی دعوت اسماعیلی تا زمان نسفی و رازی باعث پوشیده ماندن فعالیّت‌های این دعوت بوده است. و از همین روست که ما هیچ گونه اطلاعات قطعی دربارهٔ سجستانی نمی‌یابیم.[1]

یکی از اساسی‌ترین مسائلی که در بررسی آثار سجستانی مطرح می‌شود عبارت است از نسبتی که میان شرایع متوالی و قیامت وجود دارد و علی‌الخصوص نقشی که در این میان به نفوس افراد و نفس خاصی به عنوان «نفس زکیه» نسبت داده می‌شود. در کتاب اثبات النبوّة[2] ملاحظه می‌شود که مفهوم فسخ شریعت توسط قائم و تبدیل آن به امری روحانی مطرح شده است. ناصرخسرو در خوان الاخوان[3] در همین زمینه موضوعی نقل می‌کند که تعریف سجستانی از برزخ است به عنوان قوانین انبیاء. سجستانی از انبیاء به عنوان «خداوندان ستر» یاد می‌کند که در زمان ایشان نفوس تعلیم می‌گیرند و با تأیید ایشان به زندگی جسمانی پا می‌گذارند.تنها به نیروی قائم یعنی خداوند سر اکبر، دور اکبر است که روحانی می‌شوند. ناب‌ترین آراء و افکار سجستانی در بحث از زمانهٔ قائم که ظهورش آغاز رستاخیز است، مطرح شده است.

مفهومی که سجستانی از قیامت ارائه کرده به مسئلهٔ تناسخ وابسته

---

۱. صفحات ۲۳-۲۴ رسالهٔ چاپ نشدهٔ واکر؛ برای مطالعه جزئیات و دقایق زندگی سجستانی نگاه کنید به: رسالهٔ چاپ نشدهٔ واکر؛ Stern, *Early Ismāʿīlism*, pp.220-233 و مقالهٔ ذیل مدخل "Abū Yaʿqūb al-Sejestānī" در جلد اوّل دایرة المعارف ایرانیکا. برای اطلاع از نظر دیگری دربارهٔ فقدان اطلاعات راجع به سجستانی و وفات وی نیز نگاه کنید به رساله‌ای از نگارنده که در سال ۱۹۹۱ تحت عنوان «پژوهشی در الرسالة الباهرة» توسط دانشگاه مک‌گیل انتشار یافته است.

۲. چاپ عارف تامر، بیروت، مطبعهٔ کاتولیک، ۱۹۶۶م، ص ۱۸۰.

۳. چاپ علی قویم، تهران، ۱۳۳۸ش، ص ۱۳۵.

است.[۱] ناصرخسرو در زاد المسافرین[۲] از الرسالة الباهرة در کنار سوس البقا و کشف المحجوب به عنوان آثاری یاد کرده که در آنها سجستانی در بحث از مفهوم این جهانی بودن ثواب و عقاب، باور به تناسخ را القاء کرده است. در نتیجهٔ القاء همین باور بود که صاحب زمان او را نامطلوب دانست. این موضوع می‌تواند مؤید این نظر باشد که این آثار سجستانی با تعالیم رسمی فاطمیان هماهنگی نداشته است. ناصرخسرو در خوان الاخوان

---

۱. نخستین کسی که مسئلهٔ تناسخ در آرا و افکار سجستانی را مطرح کرد هانری کربن بود که در مقدمهٔ فرانسوی‌اش بر چاپی که از کشف المحجوب (تهران، ۱۳۲۸ش) ارائه کرد، به این مسئله پرداخته بود (این رساله در سال ۱۹۸۸م / ۱۳۶۷ش در فرانسه تجدید چاپ شد). اخیراً لاندولت (H. A. Landolt) نیز در مقاله‌ای که تحت عنوان «نظر اسماعیلیّه و صوفیه دربارهٔ تناسخ» به سی و یکمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی در آسیا و شمال آفریقا تقدیم کرد، علی‌الخصوص با عنایت به الرسالة الباهرة به این مسئله پرداخته است. نگاه کنید به صفحات ۲۹۳ تا ۲۹۴ جلد اوّل مجموعهٔ مقالات عرضه شده در این کنگره که با کتابشناسی زیر منتشر شده است:

Proeedings of International: Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, ed Y. Tatsuro, Tokyo: The Toho Gakki (The Institute of Eastern Culture), 1984.

از پروفسور لاندولت که حاصل تحقیقات خود را در این زمینه پیش از انتشار در اختیار من قرار داد و پیشنویس مقالهٔ حاضر را نیز خواند، سپاسگزارم. در سال ۱۹۵۴م/ ۱۳۳۳ش. پاینز (S. Pines) بر اساس اشارهٔ بسیار مهمّی که در کتاب تحقیق ماللهند بیرونی (چاپ منقّح حیدرآباد: دایرة المعارف العثمانیه، ۱۹۵۸؛ یا ترجمهٔ انگلیسی آن با مشخّصات

(*Alberuni's India*, translated by E. C. Sachau, Delhi: S. Chand and Co., p. 49,

دربارهٔ کشف المحجوب سجستانی آمده ثابت کرد که سجستانی در نظریه‌پردازی دربارهٔ تناسخ تنها فکر تبدّل و تحوّل انواع را رد کرده است نه نفس تناسخ را (*REI*, XXII, 1954, p.19). مقاله‌ای که مادلونگ تحت عنوان «ابویعقوب سجستانی و تناسخ» در:

Iranica Varia: Papers in Honor of Ehsan Yarshater, Acta Iranica 30, vol. 16, Leiden, E. J. Brill, 1990, pp.139-140

نوشته، مدخل ممتازی برای بحث دربارهٔ رستاخیز و تضمنات این بحث‌ها برای فکر تناسخ است. از پرفسور مادلونگ نیز که پیشنویس این مقاله را خوانده است، سپاسگزارم.

۲. چاپ بذل الرحمن، برلین، ۱۹۲۳م، صص ۴۲۱-۴۲۲.

دربارهٔ مجادلات میان نسفی، فرزندش دهقان و سجستانی بر سر برزخ و ثواب و عقاب و متّهم شدن سجستانی از سوی دهقان به القاء فکر تناسخ توضیح داده است.[1] گزارش‌هایی که ناصرخسرو و بیرونی در این باره آورده‌اند حدوداً متعلّق به یک قرن پس از وفات سجستانی است. بنابراین، همین مطلب که نسخهٔ خطی کنونی الرسالة الباهرة حاوی عباراتی دربارهٔ مسائل یاد شده، و نیز فقرات و عبارات متعدّدی، از نوع آنچه در رسالة الافتخار آمده، دربارهٔ نفس زکیه است، قویاً مؤید صحت این نسخهٔ خطی است، اگرچه تاریخ استنساخ آن چندان قدیم نیست. با این حال، مجدوع (متوفی ۱۱۸۴ق / ۱۷۶۹م) در فهرست خود ذکری از الرسالة الباهرة، کتاب البشارة، کتاب النصرة، کشف المحجوب، و سوس البقا نکرده است. با توجّه به مقصودی که در اینجا داریم اشاره به این نکته بی‌فایده نیست که در فهرست مجدوع (صفحات ۱۴۰ و ۱۴۲) به کتاب الافتخار سجستانی (که م. غالب آن را در دارالاندلس بیروت چاپ کرده است) و کتاب الینابیع او (که توسط هانری کربن به شمارهٔ ۹ گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی تحت عنوان ایران و یمن (سه رسالهٔ اسماعیلی) در انجمن ایران ـ فرانسه در تهران ـ پاریس، ۱۹۶۱، چاپ شده در حدّ رفع نیاز مقدّماتی اشاره شده است.[2] مطالعهٔ دقیق کتاب الافتخار سجستانی به روشنی نشان می‌دهد که او حتّی در اثری که مخاطبانش مبتدیان تازه وارد بوده‌اند نیز آراء خود را صریح بیان می‌کرده است. این امر از جمله در بحث از مفهوم نفس زکیه کاملاً

---

۱. خوان الاخوان، صص ۱۳۲ـ۱۳۳.

۲. برای مطالعهٔ بحثی دربارهٔ متون و منابع اسماعیلی نگاه کنید به:

Alibhai, Abū Ya'qūb al-Sijistānī and Kitāb Sullam al-Najāt, Thesis, Harvard University, 1983, pp.92-96.

نمونه‌هایی از این اشارات را می‌توانید در صفحات ۱۴۰ـ۱۴۴، ۱۸۳، ۱۹۳ و ۱۹۶ کتاب فهرست الکتب و الرسائل اسماعیل بن عبدالرسول المجدوع، چاپ علینقی منزوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵ش بیابید.

مشهود است.[۱] با توجّه به این مطالب، اشاره نکردن فهرست مزبور به الرسالة الباهرة بسیار قابل تأمل است.

توضیحاتی دربارهٔ مشخصات ظاهری نسخ خطی *الرسالة الباهرة*

متن الرسالة الباهرة به زبان عربی است. تصحیح انتقادی این رساله بر اساس دو نسخهٔ خطی موجود انجام گرفته است. یکی از این دو نسخه از آن مؤسسهٔ مطالعات اسماعیلی[۲] بوده و دیگری به مجموعهٔ خصوصی دکتر همدانی تعلّق داشته است. پوناوالا (I. Poonawala) در کتابشناسی متون اسماعیلی خود پنج نسخهٔ خطی از الرسالة الباهرة برشمرده است.[۳] از این پنج نسخهٔ موجود تنها یکی، که همان نسخهٔ دکتر همدانی بوده باشد، در تحقیق حاضر در دست بوده و با علامت ه مشخّص شده است. نسخهٔ خطی متعلّق به مؤسسهٔ مطالعات اسماعیلی که دومین نسخهٔ مورد استفاده در این تحقیق بوده، با علامت «آ» مشخّص گردیده است.[۴] دقیقاً

---

۱. برای مطالعهٔ بحثی تفصیلی در این زمینه به رساله‌ای از نگارنده که در سال ۱۹۹۱ تحت عنوان «پژوهشی در الرسالة الباهرة» توسط دانشگاه مک گیل انتشار یافته است مراجعه کنید.

2. The Institute of Ismaili Studies.

۳. نگاه کنید به:

I. Poonawala, *Bibliography of Ismaili Literature*, Malibu: Undena Publications, 1977,

فهرستی که گیسک (A. Gacek) از مخطوطات عربی مؤسسهٔ مطالعات اسماعیلی فراهم آورده است به جهت آنکه شامل وصف دقیق مشخّصات ظاهری هر نسخه نیز هست، بسیار مفید و کارآمد است. این فهرست با مشخّصات کتابشناختی ذیل منتشر شده است:

A. Gacek, *Catalogue of Ismaili Studies*, London: Islamic Arabic Manuscripts in the Leibrary of the Institute Publications, 2 Vols., 1984.

4. A. Gacek, *Catalogue*, vol. I, p.94, # 12.

نمی‌توان مشخّص کرد که این نسخه با کدام یک از نسخ پنجگانهٔ مذکور در کتابشناسی پوناوالا مطابقت دارد. از چهار نسخهٔ دیگر مذکور در کتابشناسی پوناوالا، سه تا به مجموعهٔ خصوصی قاضی (A. L. Quazi)[۱] و یکی هم به مجموعهٔ خصوصی دعودی اتباع ملک وکیل[۲] تعلّق دارد. هیچ یک از این چهار نسخه در دسترس نبود تا در تحقیق حاضر مورد استفاده قرار بگیرد.

وصف نسخهٔ خطی آ (متعلّق به مؤسسهٔ مطالعات اسماعیلی)

این نسخه از الرسالة الباهرة که تاریخ کتابت یا استنساخ آن سال ۱۸۵۹/۱۲۷۶ است، در یک مجموعه با چندین رسالهٔ دیگر صحافی شده است. الرسالة الباهرة در این مجموعه هشتمین رساله است و از برگ ۸۳ ب تا ۹۰ الف ادامه دارد؛ به نظر می‌رسد که برگ ۸۷ در این مجموعه از نسخهٔ خطی دیگری به این مجموعه الحاق شده باشد.[۳] نام این رساله در پیشانی این نسخه در همان سطر اوّل به قلم دیگری جز قلم کاتب نسخه آمده است و این نشان می‌دهد که این سطر را کاتبی که این نسخه را از آن سجستانی می‌دانسته بر آن افزوده است.[۴] این رساله با این عبارت آغاز می‌شود: «اللّه مولی الذین آمنوا...». عنوان این رساله نیز چنین است: الرسالة الباهرة للداعی، سیدنا المعزز ابویعقوب السجستانی، أعلی اللّه مقامه.

صفحات این نسخه شماره‌گذاری نشده‌اند؛ دوازده صفحه از این

---

1. I. Poonawala, *Bibliography*, pp.87,440.
2. *Ibid*, p.455.
3. A. Gacek, 1984, p.94.
4. *Ibid*, *Intro*., pp.XII-XIII.

نسخه هریک بیست سطر و دو صفحهٔ دیگر هر یک چهارده سطر دارند. این رساله به خط نسخی نوشته شده است که نه خیلی خواناست و نه خوش و شیوا. دو صفحه از این نسخه، یعنی پشت و روی برگ ۸۷، که هر کدام ۱۴ سطر دارند، توسط کاتب دیگری کتابت شده است. الحاقی بودن این دو صفحه از روی شماره‌ای که در متن این صفحات آمده و در ابتدا و انتهای صفحات الحاقی تکرار شده، معلوم است. علاوه بر این شماره‌ها در حاشیه‌های دست چپ و راست این دو صفحه نیز، به ترتیب دو و یک شماره به خط خوشتر و خواناتری که به شیوهٔ خط نسخهٔ همدانی شبیه است، نوشته شده است. این نسخه با این عبارت به پایان آمده است: «تمت الرسالة بمن اللّه و عونه و صلی‌اللّه علی سیدنا محمّد و آله و سلم فی الیوم الخامس و العشرین من المحرم الحرام ۱۲۷۶».

نام کاتب یا کاتبان این نسخه در جایی ذکر نشده است.

وصف نسخهٔ خطی ه (متعلّق به مجموعهٔ خصوصی دکتر همدانی)

این نسخه کتابچهٔ مستقلی در هفده برگ است با ابعاد ۱۲/۷ سانتیمتر در ۷۹/۳ سانتیمتر. صفحات این نسخه شماره‌گذاری نشده و عبارت «اللّه مولی الذین آمنوا» در ابتدای آن نیامده است. به جز صفحهٔ نخست این نسخه که هفت سطر دارد بقیهٔ صفحات هر یک ده سطر دارند. خط این نسخه که باز نسخ است خیلی خواناتر و واضح‌تر از خط نسخهٔ آ است.

نام کاتب این نسخه چنین است: «شیخ الحق علیّ بن هادی الفاضل میان صاحب سلیمانجی شاهجاپور والا، تلمیذ شیخ محمّد علیّ همدانی». پشت آخرین صفحهٔ این نسخه به نام «طاهر بن محمّد علی» ممهور است.[1] تاریخ کتابت این نسخه معلوم نیست. اضافات و

---

۱. این نسخه از شیخ محمّد علی همدانی به برادرش طاهر بن محمّد علی و از او به ف.

تصحیحات این نسخه با شماره‌گذاری فقرات و موارد مورد نظر، در حاشیهٔ صفحات انجام گرفته است. خط این حواشی همان خط کاتب متن اصلی است. این نسخه با این عبارت به پایان آمده است: «تمت الرسالة بعون اللّه و منه و مودة نبیه سیدنا محمّد و آله و سیدنا محمّد صاحب الرسالة».

چکیدهٔ الرسالة الباهرة

دلیل روشنی که سجستانی برای نوشتن الرسالة الباهرة عرضه کرده این بوده که کسی یا کسانی از او خواسته بوده‌اند چگونگی و احوال قیامت کبری را برای ایشان توضیح دهد. نخستین سؤالی که برای ما مطرح می‌شود این است که چه کسی و به چه دلیلی چنین تقاضایی از سجستانی کرده بوده است. پاسخ به این سؤال می‌تواند به تعیین دقیق‌تر ماهیت و مقصود این رساله کمک کند. دو فرض کمابیش مسلّم است که پاسخ به این سؤال را آسان‌تر می‌کند: نخست اینکه مخاطب این رساله که خود از سجستانی تألیف آن را تقاضا کرده بوده قابلیت و توانایی فهم آموزهٔ نسبت برازخ با قیامت (متن عربی برگ ۱۵، سطرهای ۴ ـ ۵) را داشته است؛ و دیگر اینکه همچنان که به وضوح از خطبهٔ رساله بر می‌آید، متقاضی یا مخاطب مزبور از احترام عمیق و فراوانی نزد سجستانی برخوردار بوده است. سجستانی اظهار امیدواری می‌کند که او، که فرزند یکی از مالکان بزرگ بوده، بتواند به مدد نبوغ و ذکاوت خود ارکان دین را استوار بگرداند. و مؤکداً مسلّم می‌گیرد که او منشأ عظمت و برکت (برای دین) خواهد بود

همدانی و بالاخره به ع (یا الف) همدانی رسیده است که این نسخه در این تحقیق به نام همو مذکور است. در اینجا از پروفسور همدانی که تصویری از نسخهٔ مزبور را به علاوهٔ این اطلاعات در اختیار من گذاشت، سپاسگزارم.

(متن عربی، برگ ۱، سطرهای ۳ ـ ۱۰).

از آنجا که هیچ اشاره یا ذکر صریح و مشخّصی به نام مخاطب یا عنوان و لقب شناخته شده‌ای از او نشده است، تعیین زمان نگارش این رساله بسیار مهم و اساسی است. و برای احراز این امر ناگزیر باید با کمک همان اطلاعات اندکی که در اختیار داریم اوضاع و احوال تاریخی ایام سجستانی را بازسازی کنیم. تنها تاریخ‌های محرز و مشخّصی که به عنوان معلومات این بررسی در اختیار داریم سه اشاره‌ای است که در کتاب الافتخار (ص ۱۱، ۸۲ و ۱۱۱) شده است. در سال ۳۲۲ق / ۹۳۴م سجستانی در حالی که از سفر حج باز می‌گشته، در بغداد بوده است. این امر از آنچه خود او دربارهٔ حضورش در بغداد در زمان خلع خلیفه القاهر و جلوس الراضی عبّاسی گفته است محقّق می‌گردد.[۱] در سال ۳۳۱ق / ۹۴۲م نسفی در خراسان کشته می‌شود و ظاهراً الحق یا ابویعقوب که از آن پس به السجزی یا السجستانی معروف شده بوده، امر دعوت را در خراسان برعهده می‌گیرد.[۲] و مدّتی بعد از ۳۶۰ق / ۹۷۱م کتاب الافتخار به رشتهٔ تحریر در می‌آید.[۳] با این ترتیب، این رساله یا در زمان المعز (۳۴۲-۳۶۵ق / ۹۵۳-۹۷۵م) نگارش یافته بوده یا در زمان عزیز. تنها جایی که در آن ذکر از تاریخ وفات سجستانی رفته کتاب جامع التواریخ رشید الدّین فضل اللّه است.[۴] بنا بر آنچه در جامع التواریخ آمده،

---

۱. نگاه کنید به الافتخار، مقدّمه، ص ۱۱؛ و پوناوالا، کتابشناسی، ص ۸۳.

2. Walker, P., unpub., p.25-26; Stern, M, *Early Ismā'īlism*, pp.221-222.

3. Poonawala, I, *Bibliography*, p.83; Walker, P., unpub., p.27;

و سجستانی، الافتخار، صص ۸۲ و ۱۱۱ که در آن وی اشاره می‌کند که (هنگام تحریر آن کتاب) سیصد و پنجاه سال از رحلت حضرت رسول اکرم (ص) می‌گذشته است.

۴. نگاه کنید به قسمت‌هایی از تاریخ مزبور که در کتاب اشترن، صص ۲۲۱ و ۲۲۸ درج شده است؛ و نیز: رشید الدّین فضل اللّه، جامع التواریخ، چاپ محمّدتقی دانش‌پژوه و م. مدرسی، تهران، ۱۳۳۹ش، ص ۱۲؛ کاشانی، زبدة التواریخ: تاریخ اسماعیلیّه، به تصحیح محمّدتقی

سجستانی به دست امیر خلف بن احمد سجزی، که دورهٔ امارتش در ۳۹۳/۳-۱۰۰۲ به پایان آمده بوده، کشته شده است. پوناوالا تاریخ کشته شدن سجستانی را بین سال‌های ۳۸۶ق/۹۹۶م و ۳۹۳ق/۳-۱۰۰۲م می‌داند، زیرا در دو رسالهٔ منسوب به سجستانی، یعنی رسالة الموازین و رسالة المبدأ و المعاد، از خلیفه الحاکم فاطمی که در ۳۸۶ق/۹۹۶م به خلافت رسیده، یاد شده است.[1] امّا باید گفت که هنوز نمی‌توان با قاطعیّت ثابت کرد که این دو رساله از آن سجستانی بوده است.

با توجّه به همهٔ این جهات و جوانب، الرسالة الباهرة قاعدتاً بایستی یا ۱) قبل از زمان المعز، یعنی هنگامی که سجستانی در ری بوده، یا ۲) در خلال عهد المعز یا عزیز، و یا بالاخره ۳) در عهد حاکم (یعنی ۳۸۶-۴۱۱ق/۹۹۶-۱۰۲۱م) نوشته شده باشد. اگر احتمال نخست را مقبول‌تر بدانیم در آن صورت هیچ نشانه یا سرنخی از اینکه این رساله خطاب به چه کسی نوشته شده بوده است، نخواهیم داشت. در صورت قبول احتمال دوم، می‌توان گفت که این رساله خطاب به المعز نوشته شده بوده است. امّا همچنان که از خطبهٔ رساله نیز برمی‌آید، این رساله نمی‌توانسته است برای یک امام حاضر و مستقر نوشته شده باشد. این احتمال هست که سجستانی این رساله را پیش از آنکه بر مرجعیت فاطمیان گردن نهاده باشد برای المعز نوشته بوده است. به عبارت دیگر، چنین می‌توان گفت که سجستانی ابتدا الرسالة الباهرة را نوشته بوده و چون المعز آن را نامطلوب دانسته، بعداً کتاب الافتخار را نوشته است که از نظر مادّه و محتوی شبیه همان الرسالة الباهرة است امّا صورت ظاهر آن مقبول‌تر می‌نماید. احتمال آخر هم این است که سجستانی این رساله را برای حاکم و در زمانی نوشته بوده که او در مقام نیابت بوده و هنوز به مقام امامت

دانش‌پژوه، تبریز، ۱۳۴۴ش، ص ۲۱.

1. Poonawala, I, *Bibliography*, p.83.

کامل نرسیده بوده است. اگر این احتمال مقبول باشد، باید گفت که در آن صورت الرسالة الباهرة بعد از کتاب الافتخار نوشته شده بوده و احتمالاً آخرین اثر سجستانی بوده است. براساس این احتمال این نکته را نیز می‌توان توضیح داد که چرا در هیچ یک از بقیهٔ آثار سجستانی ذکری از نام الرسالة الباهرة نیامده است.

این رساله اساساً جدلی یا کلامی نیست، زیرا در آن هیچ تکیه و تأکیدی بر تجویزات کلامی و نتایج آن و یا بر قاعده سازی‌های اعتقادی دیده نمی‌شود. می‌توان گفت که این رساله شرحی است بر قول به تقدّم عالم نفسانی و تضمناتی که این معنا برای مسائل کلامی نظیر قیامت، نبوّت، وحی و ماهیت و مقام انسان دارد. سجستانی در این رساله عقیدهٔ آن عدّه از مسلمانان و غیرمسلمانانی همچون یهود و مجوس را رد می‌کند که معتقدند قیامت پدیده‌ای است از دگرگونی طبیعی که منجر به فساد و تباهی می‌شود. ابطال چنین آراء و عقایدی از جملهٔ مهم‌ترین وجوه اهتمام سجستانی در چندین اثر دیگرش، مثل الافتخار (صفحهٔ ۲۸ و بعد از آن، ۳۹ و بعد از آن) و کشف المحجوب، نیز هست. نخستین موضوع الرسالة الباهرة شامل سؤالاتی دربارهٔ ماهیت عناصر ثلاثهٔ عقل، نفس و طبع و نسبت آنها با یکدیگر است. سجستانی با تقسیم هستی به عوالم طبع و نفس، تصویری کیهان‌شناختی از وجود ترسیم می‌کند. در مقام ترسیم این تصویر، وصفی که سجستانی از وجود به دست می‌دهد درست و کاملاً ساختاری است. او به اجمال، عالم طبع را دارای دو سطح دانسته است: سطح نخست از آن خلق از طریق تبدیل اجزاء و عناصر است؛ و سطح دوم از آن دور آلی ولادت ـ رشد ـ انحطاط ـ مرگ. وجود صوری و جوهری هستی هر دو منحصراً در حوزه‌های هیولانی محاط بر خود محدوداند. و آثاری که از آنها حاصل می‌شود تنها در ساخت طبیعت هیولایی یا طبع، مؤثر و نافذ است.

ترسیم تصویری از عالم نفسانی به مراتب پیچیده‌تر و مشکل‌تر است. عالم نفس ساحت معقول هستی است و از نشئآت عقل کلّی و نفس کلّی است. در اینجا دو نشئهٔ متمایز وجود دارد: نشئهٔ نخست همان است که در نفس فرد ظهور می‌یابد. این نشئه قابلیّت پذیرندگی «تأیید» و مشارکت یافتن در این اهتدای الاهی با خداوندان آن را به فرد ارزانی می‌دارد. و نشئهٔ دوم از طریق قبول «تعلیم» و نظم صورت می‌بندد. با این حال، روشن نیست که آیا تفاوت اساسی یا جوهری‌ای میان نشئآت عقل و نفس وجود دارد یا نه (متن عربی، برگ ۳ ـ ۴).

دومین موضوع کیهان‌شناختی سجستانی، بعد از عقل و نفس، مفهوم شکل انسان است. آیا او به واقع می‌خواهد از انسان صحبت کند یا از کیهان؟ وی معتقد است که شکل انسان در همهٔ وجوه و اشکال سطوح مختلف هستی، اعم از آنکه با طبع وابسته باشد یا با نفس، نافذ است. و به سبب آنکه از مرتبهٔ بالاتری است حتّی بر تمامی افلاک و سرشت انسان‌ها تأثیر می‌نهد. وضع «شکل انسان» که او در الرسالة الباهرة از آن به «الصورة الانسانية» تعبیر می‌کند، با شکل‌های قائم، صاحب قیامت، نفس زکیه و پیامبر مناسبت دارد. در برگ ۱۲ این رساله، قیامت، که تأثیر نفس است، از طریق نفس زکیه ظاهر می‌شود. در برگ ۱۸ گفته شده است که نفس زکیه بر عالی‌ترین مرتبهٔ انسانیت نائل گردیده است. نفس زکیه محدود و مقید به زمان و مکان نیست زیرا آشکارکنندهٔ قیامت است که برای نفوس متفاوت در زمان‌های متفاوت روی می‌دهد یا بر پا می‌شود. به نظر می‌رسد که این چنین تشخّصی از آن یک صورت کیهانی باشد. امّا در برگ ۱۳ این رساله از تعبیر «نفس زکیهٔ صافیه» نفسی را مراد می‌کند که قابلیت و توانایی درک کامل مفهوم جزا، یا ثواب و عقاب، را آن چنان‌که او وصف می‌کند داشته باشد، و طبعاً روشن است که چنین نفس زکیه‌ای باید انسان باشد.

سجستانی در برگ‌های ۳ ـ ۴ رساله‌اش گفته است که عالم نفس در نفس فرد به دو وجه ظهور می‌یابد. نخستین بهرهٔ آن همان قابلیت قبول «تأیید»ی است که به بار می‌آورد، و دومین بهرهٔ آن عبارت است از «السیاسة الشرعیة». ظهور شکل انسان در بعد دوم، سؤالات مهمّی در زمینهٔ شرع یا شریعت و گرایش‌های خلاف شریعت، که باطنیان بدان متّهم‌اَند، پیش می‌آورد. و این سؤال را نیز مطرح می‌کند که این مرتبهٔ هستی ـ شناختی چگونه نسبتی با پیامبرشناسی و امام‌شناسی دارد.

اصطلاح یا تعبیری که سجستانی برای بیان نحوهٔ تأثیر صورت نفسی یا نفسانی انسان بر شرایط محیطی‌اش به کار می‌برد بسیار بدیع و قابل توجّه است. این تعبیر عبارت است از فعل «یستشف» که باب استفعال مصدر «شف» به معنای شفاف کردن و واضح ساختن است. در تاج العروس زبیدی این مصدر شفاف کردن و وضوح بخشیدن به احساس معنا شده است. و از صیغهٔ استفعال آن برداشتن یا برگرفتن تاریکی مراد می‌شود. استشهادی که به یکی از اقوال ابن‌سینا در الاضحویة فی المعاد (چاپ حسن عاصی، بیروت، المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۹۸۴) شده است دقیقاً و مستقیماً به کاربرد این فعل در معنای مورد نظر در الرسالة الباهرة وابسته است: ابن‌سینا با اشاره‌ای به رأی و نظر ثابت بن قره برای یک جسم رقیق از تعبیر «مشف» استفاده می‌کند. و می‌گوید که این جسم همچون اجسام دیگر نیست، بلکه «مشف أو متخلخل لین» است. و هر چه باشد، یک «جسم طبیعی» و حامل نفس است (ص ۱۱۹). این تعبیر در الرسالة الباهرة در معنایی اصطلاحی به کار رفته است. و علاوه بر این، در بیان نحوهٔ ایجاد شرایط مثبت و منفی ـ یعنی در خبر دادن از تأثیرات هماهنگ کننده یا بازدارندهٔ نفوس ـ به یکسان مورد استفاده قرار گرفته است. در سطرهای ۱۲ـ۱۳ برگ ۷، که سخن از تأثیر نامطلوب نفوس بر شرایط محیطی است، این فعل در معنای منفی به کار رفته است.

اما با تمام این احوال، شگفت‌انگیز است که این واژه که در این رساله این چنین اهمیّت اساسی و مرکزی‌ای در بحث‌های سجستانی دربارهٔ قیامت دارد، در هیچ یک از آثار دیگر او دیده نمی‌شود.

سومین موضوعی که هستی‌شناسی سجستانی را تشکیل می‌دهد موضوع قیامت است. او معتقد است که قیامت صرفاً امر یا پدیده‌ای راجع به نفس است و بنا به علل طبیعی، یعنی عللی که به اشکال و صور مختلف وجوه مادّی هستی وابسته‌اند، محقّق شدنی نیست. صحنه‌های هول‌انگیزی که در قرآن وصف شده است صرفاً نشانه‌هایی است که به شرایط تحقّق قیامت راه می‌برند. و قیامت بالذات مناسبتی با این شرایط ندارد.

موضوع چهارم نبوّت را به شخص قائم برانگیزاننده وابسته می‌کند، و سجستانی در این رساله از برانگیزاننده منحصراً به قائم تعبیر کرده است مگر در دو مورد (در برگ ۱۲ و ۱۸ متن عربی) که از نفس زکیه نیز قائم را مراد کرده است. خداوند وعده‌هایی را که به نفوس داده بود تا آنها را به نشأت عقلی برساند از طریق قائم محقّق می‌سازد. سجستانی در توضیح این باور همهٔ موانع و ساختارهای طبیعی را نفی می‌کند و ندیده می‌گیرد، زیرا که نفس به بیان آمدن یا بر میان آوردن قائم، خود، به نحوی نمادین صلای ختم یک نظم، یعنی نظم محاسبه‌پذیر، و آغاز نظمی دیگر است.

در این رساله گفته شده است که کلید فهم قیامت فهمیدن معنای «برزخ» است. نسبت قیامت با فهمیدن معنای برزخ دوگانه یا دو وجهی است: یکی مسئلهٔ شناخت حاق واقع قیامت؛ و دیگری مسئلهٔ تعریف برزخ به لحاظ نسبتی که با تناسخ دارد. در این باره می‌توان گفت که: ۱) سجستانی صریحاً معتقد است که جهان بالفعل مادّی در همهٔ زمان‌ها مملو از نفوسی است که با کالبدهایی که خود «برزخ» نسل‌های بعدی‌اند، اتحاد یافته‌اند؛ و ۲) اینکه ادامه یا تداوم زمان دوری و وابستگی آن با صور مادّی یکی از ضروریات قیامت، جزا و عدل الاهی است. بنابراین، درک

درست معنای برزخ علاوه بر آنکه در توضیح نظریات و آراء او دربارهٔ تناسخ نقش اساسی دارد، برای مشخّص کردن چهرهٔ برانگیزاننده، یا به جا آوردن او، نیز حایز کمال اهمیّت است. اگر زمان و قیامت دوری باشند، در آن صورت دیگر نه قیامت می‌تواند یک حادثهٔ واحد باشد و نه صاحب قیامت یک شخص مشخّص واحد. در پرتو این نحوهٔ نگرش و به مدد چنان تلقّی‌هایی از نفس زکیه، قائم، صاحب القیامة و صورة الانسانیه، قیامت و جزا دارای بعدی قویاً مابعدالطبیعی جلوه‌گر خواهند شد. جالب است در اینجا اشاره کنیم که در سراسر الرسالة الباهرة واژهٔ «امام» حتّی یک بار هم به کار نرفته است.

پنجمین موضوع جزاست. سجستانی این موضوع را از رهگذر بحث دربارهٔ پیامبر، که چون نفس شریفی است لذا می‌تواند در صورت افلاک کاملاً نفوذ کند، مطرح کرده است (او عین همین مطلب را در کشف المحجوب نیز آورده است).[1] وی دربارهٔ پیامبر می‌گوید که به لحاظ همان شرافت نفس، در دورهٔ زندگی مادّی او در حالت «ازدواج» حتّی «کفار» هم ایمن بودند. در واقع، عقاب از جانب خداوند نیست بلکه حاصل غفلت خود نفوس و بی‌اعتنایی به پیامبر خدا و خرد و معرفت اوست.

سجستانی از مفهوم جزا هم به عنوان دلیلی بر وجود قیامت استفاده کرده است و هم به عنوان توضیح اخلاقی آن. نفوس کسانی که با خداوندِ زمان پیش از عصر قائم همراه و همدل بوده‌اند به ثواب نشأت عقلی می‌رسد؛ و نفس همین نشأت، خود پاداش ایشان است. کسانی هم که با صاحب زمان مخالفت می‌ورزند به غفلت می‌رسند و از قابلیّت خویش برای قبول نور (تأیید) «صاحب قیامت»، یعنی قائم و مآلاً از هوشیاری، محروم می‌گردند. و سجستانی می‌گوید آتش (دوزخ) جایگاه چنین کسانی است.

---

۱. نگاه کنید به: S. Kamada, *The First Being*, pp.12-13

الرسالة الباهرة

للداعی الاجل سیدنا ابی یعقوب السجستانی اعلی الله قدسه

(۱) الله مولی الذین آمنوا، اطال الله بقاءک یا ابن السادة النجباء و القادة العظماء، ینبوع المجد و الکرم و محل الفضل والنعم. وأدام لک ما خوّلک من الهدایة الی دینه، و أنعم علیک بالسلوک فی طریقه. و شرّفک فی عقباک کما اکرمک فی اولاک، وأمتع اهل العلم و الحکمة ببقائک و اعزّ الدین بنورک و بهاءک. وأرانا فیک کل خیر و سعادة و کل شرف و کرامة. و بلّغک من الدرجات اعلاها و من المراقی اسناها، و بارک لک فی کل خیر تطلبه، و نوّر عقلک لدرک کل مطلوب تقصده، و حرسک من آفات الزیغ و الضلالة والکفر و الجهالة، و جعلک من الفائزین المهتدین.

(۲) فهمت، نوّر الله خاطرک بنور الایمان، ما کانت نفسک تتوق الیه و تنزع نحوه من الوقوف علی القیامة الکبری و احوالها و کیفیاتها. و انّک رایت جملا منه مسطورة فی کتب مؤلفة لم یکن لدیها غنیة. ولا فی الاحاطة بما أحَطْتَ به منها کفایة. فسألتنی ان اشرح لک فی هذه الرسالة ما لک یکون اقرب الی الدرک وأسهل الی الاحاطة، و ان یکون ذلک مقرونا بالبراهین النیّرة و الدلائل

۲ ـ ۱. الرسالة ... قدسه آ (بخط اخر): ـ ة
۳. الله... امنوا آ: ـ ة
۴. والکرم ة: ـ آ
۶. اولاک ة: الاول آ ‖ وامتع آ: و متع: ة
۸. المراقی ة: المرتبی آ
۹. لدرک کل ة: ـ آ
۱۱. نور ة: نورک آ
۱۲. منه آ: منها ة ‖ لدیها ة: بها عنها آ
۱۴. منها ة: فیما آ ‖ ما... الی ة: ما یکون لدیک أقرب آ
۱. الی الاحاطة ة: لک احاطة آ

الواضحة، و ان احذف منها ما یکون مجراه مجری الاقناع و التقلید. فقد اخذت فی الشرح والابانة منه بحول‌الله وقوته وبرکة قبلتنا الذی توجه عباد الله نحوه. فوَکِّلْ ذهنک و عقلک بها فقس کل شیء منها بنظائرها و استخرج عن کل شیء منها نتائجها. فقد تَوَخَّیتُ الایجاز و الاختصار فیها و ترک التطویل و الاطناب، اذ الشرح عنها بالتطویل محجور علی اهل الدین، لما یتوقی من فساده، و یشوب به اهل الباطل بالخوض فیه قبل ان ینعموا النظرفی الابنیة التی علیها اصولنا فی المعاد. فأرجو انّ الله یوفّقک، و یسدّدک و یعصمک من الخطأ و الزلل. انّ ذلک بیده.

(۳) فنقول انّ الکون کونان، کون طبعی و کون نفسانی. فالکون الطبعی ما یحدث من تأثیرات الأجرام العلویة فی الاجرام السفلیة، و ینقسم ذلک قسمین. فالقسم الاول منهما ما یحدث فی الامهات من تأثیراتها فتکون من ذلک‌الاستحالةُ بعضها الی بعض. والقسم الاخر ما یحدث فی الموالید من تأثیراتها. فیکون من ذلک الکون و الفساد فیها من النشوء والبلی. والکون النفسانی ما یحدث من افاضات العقل الکلی و النفس الکلیة فی الانفس الجزئیات و ینقسم ذلک ایضا قسمین. فالقسم‌الاول منهما ما یحدث فی الأنفس‌الجزئیات من افاضاتها فیکون من ذلک قبول التأیید و اشتراکه بین

۱. منها ة: آ ‖ الاقناع ة: الاتباع آ ‖ فقد ة: و قد آ
۲. اخذت آ: اجدت ة ‖ منه آ: عنها ة ‖ برکة ة: ـ آ
۴ ـ ۳. بنظائر ها ... منها ة: آ (بخط اخر فی الحاشیة)
۵. الاطناب آ: الاکثار ة ‖ اذ آ: اذا ة ‖ محجور ة: محصور آ
۶. ینعموا النظر ة: یتعمقوا ـ آ
۷. فارجو آ: وارجون ة
۹. الطبعی ة: طبیعی آ
۱۱. الاول منهما ة: اول منه آ ‖ فتکون ة: یکون آ
۱۳. النشوء ة: آ (بخط اخر فی الحاشیة) ‖ البلی ة: لبلاء آ
۱۵. ایضا ة: ـ آ
۱۶. من ذلک ة: ـ آ

اربابه. والقسم الاخر ما یستشفّ و یحدث فی الانفس الجزئیات من افاضتها. فیکون من ذلک قبول التعلیم و الریاضة الذین بهما حیاتها و بلوغها الی اقصی مراتبها.

(۴) والکون الطبعی محصور کله فی تأثیرات الجرم المستدیر، بما فیه من اجرامه و نیّراته و ممرّها فی دوائرها. والکون النفسانی محصور کله فی الصورة الانسانیة التی لولاها، لما کانت افاضات عقلیة، و لااستفادة نفسیة، و لاسیاسة شرعیة. و صارت هذه الصورة اشرف، فیها تستشفّ الصورُ کلُها طبیعیةً کانت او نفسانیةً. و اذا صحّ ان الصورة الانسانیة تستشفّ الصورَ کلَها، طبیعیةً کانت او نفسانیةً، و باستشفافها صورةُ الفلک بما فیه من اجرامها و نیّراتها و افعالها و حرکاتها، کان من ذلک وجوبُ الحکمة علی ان الصورة الانسانیة خارجة عن الفلک و انه لایؤثر فیها، بل هی التی تؤثر فیه و ترفعه عن القوة، و عن هذه الصورة خیر الفلک و شرّه علی ما نشرحه ان شاءالله.

(۵) اعلم ان النفس اذا تغیرت اخلاقُها و زالت عنها مکارمُها التی هی العلم والحلم والشجاعة والعفة والجود والصدق والامانة والوفاء وماشبهها التی هی

۱. یستشف و آ: ـ ةَ ‖ افاضتها ة : ـ آ
۲. فیکون ... قبول ة : ـ آ
۴. محصور کله ة : محصورة کلها آ ‖ فیه ة : فیها آ
۵. اجرامه ة : اجرامها آ ‖ نیراته ة : ـ آ ‖ محصور کله ة : محصورة کلها آ
۶. صورة ة : صورته آ ‖ افاضاة آ: افاضة ةَ ‖ استفادة ة : استفادات آ
۷. اشرف الصور آ: الصورة اشرف ةَ ‖ تستشف آ: یستشف ةَ
۹. و با ستشفافها ة : من استشفافها آ
۱۰. و اجرامها آ: اجرامه ة ‖ نیرتها: نیراته: ة : تاثیراتها آ
۱۱. الصورة آ: صورة ةَ
۱۲. ترفعه عن القوة ة : یرفعه القوة آ
۱۵. والحلم ة : والحکمة آ ‖ ا شبهها ةَ : یشبهها آ

اضافات عقلية، ظهرت فيها اضدّادُها التى هى الجهل والحدة والجبن والشره والبخل والكذب والخيانة والجفاء و ما اشبهها التى هى امارات طبعية. فاذا استشفّت الأنفُسُ فى حال تَمَكّنِ الامارات الطبيعية فيها صورة الفلک بما فيها من اجرامها، حدث من تأثيراتها المناحسُ و المعاطبُ والكوائن الهائلة التى هى سببُ البوار و الهلاک. و اذا استشفّت الانفسُ فى حال تَمكّنِ الافاضات العقلية فيها صورة الفلک بما فيها من اجرامه و نيّراته، حدث من تأثيراتها المساعدُ و المواهبُ و الكوائن النافعة الشريفة. و اذا حدثت من تأثيراتها المناحسُ المعاطبُ والكوائن الضارّة كانت الاشخاصُ المتولدةُ من تاثيراتها فى غاية من الافراط بعيدة من الاعتدال، فتتبعها النفسُ المتحدةُ بها متباعدةً من مكارم الاخلاق، متوسطةً فى مساوئها. فيكون من ذلک عكسٌ لنوع التغيرات و تأثيراتها فى غايةٍ من الفساد والبوار و بالضد. فانه متى حدثت من تاثيراتها المساعدُ والمواهبُ والكوائنُ النافعة كانت الاشخاص المتولّدة من تاثيراتها فى غاية الاعتدال و المساواة فتتبعها الأنفُسُ المتحدة بها متباعدةً من مساوى الاخلاق، متوسطة فى مكارمها. فيكون من ذلک عكس لنوع تاثيراتها فى غاية من الصلاح. هذه صورة ازدواج اللطيف والكثيف بالوجيز من القول

۱. اضافة ة: افاضات آ ‖ ظهرت ة: و ظهرت آ ‖ الحدة ة: احمک آ
۲. الخيانة ة: العيانة آ ‖ و ما اشبهها ة: ـ آ
۳ تمكن ة: يمكن آ
۵. و اذا ة: فاذا آ ‖ تمكن ة: يمكن آ ‖ الافاضات ة: الامارات آ
۶. فيها ة: ـ آ ‖ من اجرامه و نيراته ة: ـ آ تاثيراتها ة: ذلک تاثيراتها آ
۷ ـ ۶. المساعد... تاثيراتها ة: (بخط اخر فى الحاشية): المساعد ... الشريفة فاذا منها آ.
۸. المناحس ة: آ ‖ المتولدة ة: التى يتولد آ
۹. المتحدة ة: التى يتحد آ
۱۰. مساوئها ة: مساويتها آ ‖ فيكون ة: فتكون آ ‖ عكس لنوع ة: عكس انواع آ
۱۱. التغيرات و: ـ ة: الخيرات يكون آ
۱۲ ـ ۱۱. تاثيراتها... من ة: ـ آ
۱۴ ـ ۱۲. الاعتدل ... غاية آ: ة (فى الحاشية)
۱۵. ازدواج ة: الازدواج آ

(۶) والدليل على ما أومانا اليه أنه متى قام قائم الرسالة كان قيامُ امنا لأمته و قومه من العذاب و الفساد، لانه يستشفّ الفلک فی نفسه الشريفة. فيکون الفلک فی زمانه فی غاية من المساعدة والقوة والخير والشرف. و لا يمكن ان يكون فيه فساد ووقوع عذاب، كما أخبر الله تعالى عن الكفار حين سألوا نزول العذاب السماوى حيث قالوا: اللّهمَّ إنْ كَانَ هَذاَ هُوَ الحَقَّ مِنْ عِنْدِكِ فَأمْطِرْ عَلَيْناَ حِجاَرَةً مِنَ السَّماَءِ اَوِ ائتِناَ بِعَذاَبٍ أَلِيمٍ. فاجابهم الله سبحانه بما هو قريب الى ما اومأنا اليه. فقال وَمَا كاَنَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأنْتَ فِيهِمْ. من جهة تأثيرات سماويّات يعنى و انت تستشفّ الفلک فی نفسک الشريفة الرفيعة النيّرة الخيرة. ثم أكدّ هذا المعنٰى بالا ستغفار قال وَمَا كَانَ اللهُ مُعَذِّبَهُمْ وَ هُمْ يَسْتَغْفِرونَ، يعنى ما دامت انفسهم راغبة الى ذكرالله تعالى ذكره مستمدة المزيد منه وكانت انفسهم مُسْتَشِفّة صورة الفلک الذی منه نزول العذاب و التغييرات الطبعية، فلا يمكن ان يكون منه الاّ الخير و الصلاح.

(٧) فقد قام بهذه المقدمة بعضُ ما نريد ان نجعله بناءً لما نشرح عنه من امر القيامة و احوالها و اسبابها. و القيامةُ مصدرٌ من قام يقوم قياما. و هى مصدرٌ من كلام يقوم مقام التأنيث و التغييرات مما يؤنث عنها الكلام.

١. اومانا اليه أنه متى ة: اومينا اليه متى آ
۴. فيه ة: منه آ ‖ تع ة: عج آ
۵. سألوا ة: سالوه آ
٨ ـ ٧. و انت فيهم ـ ة: و انت فيهم و ما كان الله معذبهم و هم يستغفرون آ
٩. النيرة ة: البرة آ
١٠. الى ذكر الله تعالى آ: الى ـ الله ة
١١. انفسهم آ: صورهم ة ‖ الذى منه ة: التى منها آ
١٣ ـ ١٢. ان ... الصلاح ة: الا ان يكون الصلاح و الخير آ
١۵. هى آ: هو ة
١۶. مصدر من كلام ة: مصدر كلام آ

والقيامة اذاً من اسباب النفس و احوالها. و لمّا كان المذكور من اشراطها ان تتقدمها اشياء هائلة و اسباب فظيعة مثل الزلازل و الخسوف، و تكوير الشمس، خسف القمر، و انتثار الكواكب وانكدارها، و تسيير الجبال و تعطيل العشار، و تسجير البحار، و وضع ذوات الاحمال احمالها، و ما اشبهها من علاماتها، فانها بجملتها تغييرات طبعية مؤدية الى الهرج و الفساد. ثم تَتْبَعُها من امر القيامة، بعث الاموات، و تبديل غير الارض بارض بيضاء، و محاسبة الخلق ببسط العدل، و مجازاة الانفس، ووضع الموازين بالقسط، و نصب الصراط، و دخول الجنان فى جوار الرحمان، وماشبهها من احوالها. فانها ايضا بجملتها تغييرات نفسانية مؤدية الى الدوام والصلاح. يعنى اشراط الساعةً، و ما يتقدمها من الاشياء الهائلة من استعلاء الاضدّاد، و تسلطهم على العالم الذين طغوا فى البلاد، فاكثروا فيها الفساد من القتل و الغشم و الظلم والزنا واللواطة وتحريف الكلام عن مواضعه. فاستشفّت انفسهم الرجسة النجسة صور قوالب الطبيعة فغيرتها عن مساعدها. فحدثت من تأثيراتها الكوائن الضارة المهلكة المتلفة، واظهرت شرورها وعكوراتها. فحدث من تأثيراتها فى اشرف المواليد، وهوالانسان، الاشخاص المختلفة المتباعدة من الاعتدال والمبدية من ذواتها اخلاق السباع و البهائم.

۳. و خسوف القمر ةَ: ـ آ
۴ ـ ۳. و تعطيل العشار ةَ: ـ آ ‖ الحمالها ةَ: ـ آ
۶. امر القيامة آ: اثر القيامة ةَ: ‖ غير... بيضاء ةَ: الارض بغيرها و بسط الارض البيضاء آ
۷ ـ ۶. و محاسبة ... العدل ةَ: ـ آ
۸. فى جوار آ: و جوارة ةَ
۹. بجملتها ةَ: ـ آ
۱۲. اللواطة آ: اللواط ةَ: ‖ الكلام آ: الكلم ةَ
۱۴. و عكوراتها ةَ: و علوزتها آ
۱۵. الاعتدال و المبدية ةَ: العتدال المبدية آ

(٨) و لما كان تقدير الله تعالى ذكره ان رحمة سبقت غضبه، قدر من قيامة الانفس عند تناهى عكورات الطبيعة، ان يقوم قائم قد و فُر عليه من افاضات العقل و افاداتها ما اذا قيس اليه جميع ما و فُر على جميع الانفس فى الادوار و الاكوار من الافاضات و الافادات، كان جميعها بالاضافة اليه كالجزء من الكل. فيخرج هذا القآئم متباعدا عن جميع الشرور، محتويا على جميع العلوم والخيرات و الفضائل. فينفى عن قوالب الطبيعة جميع مناجستها و عكوراتها و تقابلها المساعد و الانوار العقلية. فيكون بعد ذلک من تأثيراتها الكوائن النافعة الباقية و تظهر خيراتها و صفوتها فتحدثُ من تأثيراتها فى اشرف المواليد، وهوالانسان، الاشخاصُ المتفقة المتواطئة بالاعتدال المبدية من ذواتها اخلاق الملائكه و افعالها من التسبيح والتقديس. فيكون من ذلک بعثُ الاموات و بسطُ العدل، ووضعُ الموازين بالقسط، و وصول الثواب ودخول الجنان. وليس لشرح كل وصف من هذه الاوصاف هاهنا وجه الا وقد أخذنا فيه.

(٩) فَمَن عرف القيامة بهذه الاوصاف وانتظر ما هو منتظر من الطبيعة والنفس و افعالها و تغييراتها كان انتظاره انتظار حقٍ و صدقٍ. و من صرّفها عن وجهها وانتظر مالم يقدرالله تعالى فيها و منها كان انتظاره انتظار كذبٍ و زورٍ و غرورٍ. و يعرف بهذه الاوصاف مخالفة انتظار المنتظرين لها ليكون

١. تعلى ذكره ة: سبحانه آ ‖ قدر من ة: الله قدر من آ
٢. عكورات ة: مكونات آ
٣. افاضات ة: افاضة آ ‖ و افادتها ما آ: و مادته ة ‖ جميع ما.. على آ: ـ ة
٤. جميعها ة: جميعا آ
٥. عن آ: من ة ‖ العلوم ة: ـ آ
٦. والخيرات ة: ـ الخيرات آ ‖ مناجستها ة: ما منها آ
٧. عكوراتها ة: علوزتها آ ‖ فيكون ة: فتكون آ
٨. و تظهر... فتحدث ة: و ظهور صفوتها و خيراتها فيحدث آ
٩. الانسان الاشخاص ة: انسان و الاشخاص آ ‖ المتفقة المتواطنة بالاعتدال ة: المتفقة مع‌العتدال آ ‖ من ة: فى آ
١٢. و ليس لشرح ة: ثم ليس لسر آ ‖ وجه الا وقد اخذنا آ: وجه اذا أخذ فيه ة
١٤. حق و صدق ة: حقا و صدقا آ
١٦ ـ ١٥. انتظار كذب... غرور آ: كذبا و زورا و غرورا ة
١۶. و يعرف ة: ليعرف آ

ذلک دلیلا لتحقیق الحق و تبطیل الباطل. فاقول ان اهل‌الباطل ینتظرون من امر الساعة والقیامة بطلانَ الکل من‌الطبیمة و قواها و أفعالها. و اذا وقع البطلان علیها وعلی قواها کان من‌ذلک بطلانُ الانفس [و اتحادها] باشخاصها. فلیت شعری کیف یتوهم ما ینتظرونه من امرالقیامة والساعة، والسماوات قد طویت والشمس قد کورت والنجوم قدآنکدرت والبحار قد سجرت والجبال قد سیرت. أیکون للاشخاص بعدها بقاء ام یکون للانفس دونها استفادة و استقامة؟

(۱۰) وهب انا نسلم الیهم انالباری المتعالی عن‌المسمیات والأضافات، ینصب نفسه و ذاته، تقدست عظمته، لمحاسبتهم و مخاطبتهم. ایکون من الحکمة و فضیلة القدرة ان یعطل حکمته، و یهدم ملکه و سلطانه؟ ام‌الحکمة توجب خلافه و تحکم بتدبیر ملکه و تمهید حکمته، لیکون ذلک أبلغ لوعده و وعیده، و أنفذ لسلطانه و تدبیره؟

(۱۱) وقد شرط‌الله تعالی ذکره فی تخلید الفریقین من‌الاشقیاء والسعداء دیمومیة السموات والارض الا ماشاء ربک. ولو لم یکن دیمومیة السموات والارض شیء واجب فی‌الحکمة، لما اشترط فی تخلید الفریقین دیمومتها.

۳. و اتحادها باشخاصها : و ایجادها آ : ـ و اشخاصها ة (بخط نفسی فی‌الحاشیة)

۶. تکون آ : یکون ة

۷. استقامة ة : اسقالة آ

۹. ایکون ة : اتکون آ

۱۱. وتحکم بتدبیر ة : و بحکم تدبیر آ

۱۲. صفحة ۸، س ۱۱ الی صفحة ۱۰، س ۱، الفریقین... اعتدات (۱/۱۰)
ة : آ (بخط اخر و فی غیر صفحة)

و اذا أوجب للسموات والارض ديمومتهما، أترى انه يعطلهما من الافعال والاسباب. هذا مما لا يحسن فى الحكمة ولا يجمل فى النظر انه يُبقي شيئا معطلا.

و اذا بطل تعطيل السموات والارض بعد وجوب ديمومتهما ظفرت من ذلك فكرة من له ادنى عقل و تميز ما اخذنا فيه الى كشف فضله.

(١٢) و ثبت ان القيامة التى دعا اليها المرسلون انما هى تأثيرات نفسانية تظهر بظهور نفس زكية، قد نالت من افاضة العقل فضيلة ما امكن نفسا مثل تلك الفضائل. فيفيد تلك الفضيلة انذار انفس جزئيات قد سبقته فى الادوار والاكوار، وليكون لمن ياخذ منها الوصول الى الثواب الذى هو افادات علمية و افاضات عقلية. وذلك هو المجازاة لها، اللهم الا لمن حقّت عليه كلمة العذاب، فخالفوا ارباب الازمنة و صدّوا عن سواء السبيل يعبدون ما ينحتون، قدرضوا لانفسهم بالجهل المكتسب. فعمل الجهل فى انفسهم فنشف عنها رونقها، حتى اعجزها عن قبول الثواب واعجزها عن قبول النور من صاحب التيمة. فليس لهم مأوى الا النار فهى مأواهم. و بئس المصير!

(١٣) فان قال قائل نحن نعلم يقينا ان القرون السالفة قد انقرضت ولا نرى لهم خبرا ولا اثرا، فكيف نتوهّم وصول الخيرات اليهم والشرور من

١. و اذا... ديمومتهما آ : ة (فى الحاشية) ‖ اترى ة : ترى آ ‖ يعطلها ة : يعطلهما آ
٢. هذا... النظر ة : آ ‖ شيئا آ : شىء ة
٣. معطلا آ : معطل ة
٤. والارض بعد ة : تعين آ ‖ آ ظفرت ة : ظفر آ
٥. فكرة ة : ـ آ ‖ ادنى : ادنا ة : ـ آ
٦. ثبت ة : يثبت آ
٧. امكن ة : امكنه آ ‖ نفسا ة : نفسانية آ
٨. فيفيد... انفس ة : اذ ابدا انفسنا آ
٩. افادات ة : الات آ
١٠. اللهم الا ة : اللهم ـ آ
١٢. قد ة : ـ آ ‖ فعمل ة : بعمل آ ‖ فنشف آ : و كشف ة
١٤. الا آ : الا ة (فوق الخط)
١٦. نرى ة : يرى آ ‖ نتوهم ة : يتوهم آ ‖ اليهم والشرور ة : لهم سرور آ

الأشقياء والسعداء؟ فيقال له انالاشراف على كيفية وصولالثواب، والشرور والخيرات الىالفريقين صعب جدا، الا لمن كان له نفس زكية صافية قد اعتادت دركالاشياء الروحانية النورانية. ولكنّى اقرّب المعنى الى الفهم فيما اريد الشرح عنه فىالفاظ سهلة يسيرة جامعة للغرض والقصد.

(۱۴) فأقول ان معرفة البرازخ مما يُغني على معرفة هذا المطلوب. و ذلک ان الله تعالى ذكره فى كتابه قوله : وَ مِنْ وَرَآئِهِمْ بَرْزَخٌ اِلىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ. فمعرفة البرازخ ان يعرفالمرء انالعالم فى كل وقت مملوء من انفس متحدة باشخاص وحيدة. فاذا تخلّىالعالم مناشخاص استخلف مثلهم بدلهم و يكون المستخلف صورة المنقرض منهم. لانک تعلم يقينا انالذين هماليوم فىالعالم انماكلامهم والفاظهم ومنطقهم ومخاطباتهموعلومهم وكلمتهم وسياستهم وحرفهم وصناعاتهم هى ما قد اكتسبوه منالمنقرضين. فصاروا هؤلاءبرازخ المنقرضين وليست الانفس الا ما اورثوهم.

(۱۵) فيقوم عن كل طائفة، منالأبرار والفجّار والضلاّل والمهتدين، من يستخلفونهم بعدهم و يورثون ما قد ورثوه منالمنقرضين الى من بعدهم، لان يكون وصولالثواب والعقاب الىالانفس المكتسبةللخير والشرباقية موصولة

۱. الاشراف ة: الاشيا آ
۳. اقرب ة: اقربت آ
۵. يغنى ة: تغنى آ || و ذلک ة: ـ آ
۶. قوله آ: قولهم ة
۱۰. و سياستهم ة: و سياساتهم آ
۱۱. ما قد اكتسبوه ة: ما التبسوه آ
۱۳. والفجار آ: ـ ة
۱۵. الثواب ة: الثواب والصواب آ

الجبال الى ان تقوم القيامة الكبرى. فعندها يحشر الجميع و يوفر ما استحق الكل عليهم. فمن استحْكم معرفة البرازخ وقع على سواء الصراط ولم يشتبه عليه كيفية وصول الثواب والعقاب الى من انقرضوا من القرون السالفة، الذين اندرست آثارهم و محّت اخبارهم. ولم اشبع هذا القول فى هذا القانون اتكالا على لطافة فهم صاحبه و ذكاء فطنته و بعد همته.

(۱۶) و انما وقع التكذيب والانكار للمعطّلة والدهرية ولأكثر الناس بقلوبهم، و ان لم يصرحوه بالسنتهم، بالقيامة والساعة، لانهم قد سمعوا صفتها من المتقدمين على غير ما وصفه الله سبحانه و رتبه. فلم يصدق عقولهم بها، ولا اطمأنّت نفوسهم بحدوثها على الصفة الموصوفة. فيرون عند الثنوية لها صفة موصوفة، و عند المجوس لها صفة اخرى، و عند اليهود لها صفة موصوفة. و عند المسلمين لها صفة مخالفة لصفات الامم. و عند كل فرقة من فرق المسلمين لها اوصاف مخالفة بعضهم لبعض، و يرجع جميعها فى الصفة الى تغييرات طبيعية يؤدى الى الهرج والفساد. فاذا تفكر ذو العقل الراجح والمنصف لعقله، لم يجد لما وصفوه من اوصافها لها مساغا بالعقل ولا قرارا فى النفس. فيتسرع الى التكذيب باصله لما لم يحط بكيفيته. فلو وقفت الدهرية والمعطّلة المكذّبون بالقيامة وعلموا انها تأثيرات نفسانية، ليكون منها

۱. الجميع ة: الجمع آ ‖ و يوفر ة: ـ آ
۳. وصول ة: ـ آ
۱۰ ـ ۱۱. لها صفة موصوفة. و عندالمسلمين: لها صفة و عندالمسلمين ة: لها صفة موصوفة و عندالمجوس لها صفة اخرى و عنداليهود لها صفت و عندالمسلمين آ
۱۱. لصفات الامم ة: لصفات القوم آ ‖ فرقة ة: آ (فى الحاشية)
۱۲. يرجع ة: ترجع آ
۱۳. طبيعية ة: الطبيعة آ ‖ يؤدى آ: تؤدى
۱۴. المنصف... يجد ة: المنصفون لعقولهم لم يجدوا آ ‖ بالعقل آ: ـ ة
۱۵. فيتسرع ة: فتسرع آ ‖ يحط ة: تحط آ
۱۶. ليكون آ: لتكون ة

ظهور خیرات و سعادات، لما اسرعت الی‌التکذیب و لصدقت بها وانتظرتها. (۱۷) الا ترى ان محمدا صلى‌الله علیه و على آله انه قد قرن نفسه بالساعة، فقال، بُعِثْتُ انا والساعة کهاتین. فجعل بعثه مقرونا ببعث‌الساعة. وانت، ادام‌الله تأییدک، تعلم یقینا ان بعث محمد صلی‌الله علیه و علی آله لم یحدث بتغییرات طبیعیة قد اوهنت رکنا من ارکانها وابطلت فعلا من افعالها. و انّما هی تأثیر نفسانی ظهربظهوره. فکان منه بلوغ الخیرات والسعادات المجموعة فی کتابه و شریعته. فلما کان من امر محمد صلی‌الله علیه و علی آله المبعوث مع‌الساعة ظهور هذه‌الخیرات و بلوغ هذه السعادات، کان ذلک تأثیرا نفسانیا، غیر طبیعی. فغیر ممکن ان یکون من‌الساعة، و ان یکون مقداره اعظم من مقداره و رتبته اشرف من مرتبته، الا ظهور خیرات شریفة و سعادات فاضلة. فانها تأثیر نفسانی. و انه علة کل تأثیر طبعی و نفسانی فاعرفه ان شاءالله.

(۱۸) و للقیامة اسماء و سمات والقاب و هي الساعة، والصاخة، والطامة، والواقعة، والحاقة، والقارعة والقیامة. و انها بجملتها تأثیرات نفسانیة مربوطة بظهورالنفس الزکیة. تکون لتلک‌الانفس مع تلک‌النفس الزکیة، الذی قد

۲. صلی... انه ة: صلعم آ

۷ و ۴. صلی... اله ة: صلعم آ

۱۰. الا ة: ـ آ

۱۱. طبعی ة: طبیعی آ

۱۵. تلک‌النفس ة: تلک‌الانفس آ ‖ الذی (کذا فی‌النسختین)

بلغ اقصى مراتب الانسانية، صحبة روحانية و كلها كنفس واحدة، و ان كانت التغييرات النفسانية مختلفة عند ظهور كل نفس و عند قيام كل نفس. و آخر كل اسم من هذه الاسامى والالقاب، حرف الهاء الى ان يرجع القائم بخلفائه وقد تمت لهم دائرة النفس.

(۱۹) فمن عرف القيامة بالصفة التى وصفها الله تعالى، والمنزلة التى انزلها الله تعالى، لم يكن به من الغفلة والجهل ان تأتيه الساعة بغتة و هو لايشعر بها. بل يعلم عند مجيء الساعة و ظهور القيامة انه فى اى زمرة من الزمر افى زمرة اهل الجنة ام فى زمرة اهل النار. و ان لأهل النار ابوابا تفتح لهم اذا سيقوا اليها. و طوبى لمن فتحت لهم ابواب الجنة فيدخلونها. و بؤسا لمن فتحت لهم ابواب النار فيدخلونها فالويل كل الويل لمن دخل ابواب النار، وهو يحسب انه قد دخل ابواب الجنة اغترارا بما تعلّم و نشأ عليه. والخير كل الخير، لمن يسّر الله له دخول الجنان و وقع فى جوار الرحمان. و ما ابواب الفريقين من اهل الجنة والنار، الا رؤساء الضلاّل، و رؤساء المشركين، و رؤساء المهتدين؟ فمن أتّبع الهداة، و تقلّدها، فقد دخل باب الجنة. و عند دخول زمرة اهل الجنة ابوابها يحمدون الله ينزهونه و يقولون الحمد لله، الذى صدقنا وعده واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء. فنعم اجر

۱. و كلها ة : فكلها آ
۳. كل اسم ة : كل اسم آ (بخط اخر فوق السطر) ‖ الهاء الى ان يرجع القائم آ : الهاء التى يرجع الى القائم ة
۴. بخلفائه آ : و خلفائه ة ‖ وقد... لهم ة : بعد بعث لهم آ
۵. والمنزلة ة : وانزلها المنزلة آ
۶. لم... من ة : لم تكن له آ
۷. بها ة : ـ آ
۱۰ ـ ۹. الجنة... ابواب ة : آ (بخط اخر فى الحاشية)
۱۱. تعلم ة : يعلم آ ‖ نشأ : نشاء آ : تشاء ة

العاملین عند وراثة الارض. فان فی‌الاشراف علی‌المتبوء من‌الجنة، بعد وراثة الارض، کل‌المعارف التی یحتاج الیها المستر شد. و شأن القیامة انما هی تغییرات نفسانیة لا طبیعیة. فاعرف ان شاءالله.

(۲۰) وقد قلنا في هذه الرسالة ما فیه کفایة لمن یعمل النظر فیها، و وکل عقله، ولم تظلم علیه المقاصد والمعارف منه إغترارا بما نشأ علیه. وقد ختمت هذه الرسالة بالحمد للموفّق والشکر للمُلهِم، و بالصلاة علی رسوله المصطفی محمد والمرتضی علی ابوی المؤمنین، و علی صاحب یوم‌الدین و خلفائه الراشدین، و علی جمیع اولیائهم و انصارهم السلام، و حسبناالله نعم الوکیل و نعم‌المولی و نعم‌النصیر لا حول ولا قوة الا بالله العلیّ‌العظیم.

۱. المتبوء آ: التبوء ۃ
۳. نفسانیة لا طبیعیة: نفسانیة طبیعیة ۃَ: لا تغییرات طبیعیة آ
۵. اغترارا ۃ (فوق الخط): ـ آ
۷. المصطفی محمد والمرتضی علی ۃَ: المصطفی والمرتضی محمد و علی آ
. و نعم المولی... العظیم ۃ: ـ آ

ترجمهٔ رسالة الباهرة

عبداللّه نورانی

از داعی اجل، سیّدنا ابو یعقوب سجستانی، أعلی اللّه قدسه

(۱) خداوند مولای کسانی است که ایمان آورده‌اند. خداوند بقای تو را دراز گرداند ای زادهٔ سروران نجیب و پیشوایان بزرگ، سرچشمهٔ مجد و کرم و جایگاه فضل و نعم. خداوند آنچه به تو بخشیده است، پایدار بدارد. از هدایت به دینش و آنچه به تو نعمت داده است از پیمودن راهش، و تو را در پایان مشرف گرداند چنان که در آغاز گرامی داشته است، و صاحبان دانش و حکمت را به بقای تو بهره‌ور سازد. و دین را به فروغ و خرّمی تو عزیز گرداند، و ما را در تو هر خیر و سعادت و نیکی و خوشی و هر شرف و کرامت است بنمایاند، و تو را به والاترین درجات و بالاترین پله‌ها برساند، و تو را در هر خوبی که می‌جویی برکت بدهد، و خرد تو را برای رسیدن به هر مقصود که می‌جویی و دریافت آن روشن گرداند، و تو را از آفت‌های کجروی و گمراهی و کفر و نادانی نگاه بدارد. و تو را از کامیابان رهیافته قرار دهد.

(۲) خدای خاطر تو را به فروغ ایمان روشن گرداند. دریافتیم آن را که نفس تو بدان مشتاق بود و به سوی آن کشش داشت. از آگهی یافتن تو به قیامت کبری و احوال و کیفیّات آن، و اینکه تو اندکی از آن را در کتاب‌های تألیف شده که از آن بی‌نیاز نتوان بود، و در اطلاع یافتن به آنچه از آنها دریافته‌ای کفایت و بسندگی نبود، بدیدی، و از من درخواست کردی که برای تو در این رساله شرح دهم آنچه را که نزدیک‌تر به دریافت تو و آسان‌تر برای چیره شدنت باشد شرح دهم، و اینکه آن را همراه کنم با برهان‌های روشن و دلیل‌های آشکار، و اینکه آنچه از گونهٔ اقناع و تقلید است بیندازم. پس من به حول و قوّهٔ خداوند و برکت قبله‌ای که بندگان خدا به سوی آن توجّه دارند، آغاز به شرح و توضیح کردم. پس تو ذهن و عقلت را بر آنها بگمار و هریک را با همانند خود مقایسه کن و از هر یک نتایج آن را بیرون آر. من در این باره به ایجاز و اختصار و ترک تطویل و اطناب پرداختم، چه پرداختن به شرح دراز در این باره بر اهل دین ممنوع است، تا از افتادن به فساد در امان مانند، و اهل باطل نتوانند با پرداختن به آن پیش از امعان نظر در آنچه اصول ما دربارهٔ معاد بر آنها مبتنی است به خوض و سخن‌پردازی در این باره مشغول شوند. امیدواریم که خدای به تو توفیق ارزانی کند و استوارت بدارد و از خطا و لغزش نگهدارت باشد. چه این همه به دست اوست.

(۳) پس می‌گوییم کَوْن (هستی) دو کَوْن است، کَوْن طبیعی و کَوْن نفسانی. کَوْن طبیعی آن است که از تأثیر جرم‌های علوی در اجرام سفلی پدید می‌آید، و آن بر دو گونه است: یکی آنکه از تأثیر آنها در امّهات برمی‌خیزد. از این گونه است استحاله و دگرگونی برخی از آنها به برخی دیگر. دوم آن است که از تأثیر آنها در موالید پدید می‌آید. از این گونه است کَوْن و فسادی که در آنها پیدا می‌شود، همچون پیدایش و رشد و کهنگی و از میان رفتن. و کَوْن نفسانی آن است که از افاضهٔ عقل کلّی و

نفس کلّی در نفوس جزئیّه آشکار می‌شود. و آن بر دو گونه است: گونهٔ اوّل عبارت است از افاضات عقل کلّی بر نفوس جزیی که پذیرش تأیید از صاحبان آن نمونه‌ای از آن است، و گونهٔ دیگر عبارت است از افاضات عقل کلّی که در نفوس جزیی می‌ماند و از همین گونه است پذیرش آموزش و تمرین که بدان وسیله زندگی می‌یابند و به بالاترین مراتب حیات می‌رسند.

(۴) همگی کَوْن طبیعی محصور در تأثیرهای جرم مستدیر است با همهٔ آنچه از اجرام و ستارگان در آن وجود دارد و بر مدارهای خود حرکت می‌کنند. و همگی کَوْن نفسانی محصور در صورت انسانی است که اگر نباشد، نه افاضات عقلی وجود پیدا می‌کند و نه استفادهٔ نفسی و نه سیاست شرعی. و این صورت شریف‌ترین صورت است، و همهٔ صورت‌های طبیعی و نفسانی در آن تجلّی می‌کنند. و اگر این درست باشد که صورت انسانی واجد همهٔ صورت‌های طبیعی و نفسانی است که با وجود آنها صورت فلک و هر چه در آن است از اجرام و ستارگان و افعال و حرکات تحقّق می‌یابد، بنابراین در حکمت واجب است که صورت انسانی بیرون از فلک و از تأثیر آن به دور باشد، بلکه صورت انسانی در فلک مؤثر افتد و آن را از مرحلهٔ قوت به فعلیت برکشد، و خیر و شر فلک، چنان که ان‌شاءاللّه شرح آن خواهد آمد، از همین صورت انسانی پدید می‌آید.

(۵) بدان که چون خلق و خوی نفس تغییر کند و مکارم اخلاقی موجود در آن، که عبارت است از دانش و بردباری و دلیری و پارسایی وجود و سخاوت و راستی و دیانت و وفا و همانندهای اینها که همگی افاضات عقلی هستند از میان برود، در آن هنگام اضداد آن مکارم که عبارت از نادانی و تندی و ترس و آزمندی و بخل و دروغ و خیانت و جفا و همانندهای اینها که نشانه‌های طبیعی هستند پدیدار می‌شود. پس چون

نفوس، در حال جایگزین شدن نشانه‌های طبیعی در آنها، صورت فلک را با اجرامی که در آن است مشاهده کند از تأثیر آنها نحوست‌ها و هلاکت‌ها و پدیده‌ها سبب زوال و هلاک به وجود آید. و چون نفوس، در حال جایگزین شدن افاضات عقلی در آنها، صورت فلک را با اجرامی که در آن است مشاهده کند، از تأثیر آنها سعادت‌ها و موهبت‌ها و رویدادهای سودمند شریف پدیدار گردد. و آنگاه که از تأثیر آنها، نحوستها و هلاکتها و رویدادهای زیان‌رسان پدید آید، نمونه‌های تولد یافتهٔ از تأثیر آنها، در نهایت افراط، از اعتدال بسیار به دور خواهد بود، پس نفس متّحد با آنها نیز از مکارم اخلاق دور و در مساوی اخلاق فرو رفته می‌ماند. و در نتیجه عکس آن نوع تغییرات و تأثیرات در نهایت فساد و هلاکت و ضدّ آنها خواهد بود. و هرگاه از تأثیر آنها سعادت‌ها و موهبت‌ها و رخدادهای سودمند برخیزد، نمونه‌های متولد شدهٔ از آن تأثیر در نهایت اعتدال و مساوات می‌شود، و نفوس متّحد با آنها از بدی‌های اخلاقی به دور و در مکارم اخلاق جایگزین باشند و به همین جهت برعکس نوع تأثیرات آن در غایت صلاح و سازگاری خواهد بود. این گفتار مختصر صورت کنار آمدن و به هم پیوستن دو جسم لطیف و غیر لطیف را نشان می‌دهد.

(۶) و دلیل آنچه گفتیم آن است که هرگاه رسالت برپا خیزد، قیام او امنیّت و نجات امّت و مردم او از عذاب و فساد باشد، زیرا که وی فلک را در نفس شریف خود به درستی مشاهده می‌کند، پس در زمان او فلک در نهایت سعادت و قوّت و خیر و شرف است، و از فساد و نزول عذاب به دور است، همان‌گونه که خدای تعالی دربارهٔ کافران، آنگاه که درخواست نزول عذاب آسمانی کردند و گفتند: بار خدایا! اگر این همان حقّ از پیشگاه تو است پس بر ما سنگی از آسمان بباران یا عذابی دردناک بر ما نازل کن. در این هنگام خدای سبحانه و تعالی پاسخی نزدیک به آنچه ما به صورت اشاره گفتیم داد و فرمود که: خداوند تا زمانی که در میان ایشانی آنان را

عذاب نخواهد کرد. یعنی از سوی تأثیرات آسمانی در آن حال که نفس شریف و رفیع و نورانی و نیکخواه تو در میان ایشان است و با آن فلک مشاهده می‌کنی، در امان خواهند بود. و سپس این معنی را با استغفار مردم تأکید کرد و فرمود:

و خدای تعالی در حالی که آنان طلب آمرزش می‌کنند عذابشان نخواهد کرد. یعنی مادامی که نفوس آنها مایل به ذکر خدای تعالی ذکره است و از او فزونی می‌طلبند و نفوس آنها صورت فلکی را در آن حال که از آن نزول عذاب و دگرگونی‌های طبیعی مشاهده شود، ممکن نیست که از آن جز خیر و صلاح برخیزد.

(۷) از این مقدّمه که نگاشتیم پاره‌ای از مبانی آنچه می‌خواهیم که آن را پایهٔ توضیح امر قیامت و احوال و اسباب آن قرار دهیم فراهم آمد. قیامت مصدر فعل قام یقوم قیاماً است و آن مصدری از کلام است که علامت تأنیث دارد و کلمهٔ تغییرات نیز از چیزهایی است که سخن دربارهٔ آنها به صورت کلمهٔ مؤنث می‌آید. بنابراین قیامت از گونه اسباب و احوال نفس است. و از آنجا که آنچه از شرط‌های قیامت یاد شده چنین است که پیش از آن اموری هول‌انگیز و سبب‌هایی جزع‌انگیز پیش می‌آید، همچون زلزله‌ها و فرورفتگی زمین و گرفتگی خورشید و تاریک شدن ماه و پاشیدن و تیره شدن ستاره‌ها و جابجا شدن و حرکت کوه‌ها و سترون شدن ماده شتران و سیماب شدن آب دریاها و فرو افتادن بارهای زنان باردار و از این‌گونه نشانه‌های قیامت، که این همه دگرگونی‌های طبیعی منتهی به هرج و مرج و فساد است، در پی آنها بعضی از امور مربوط به قیامت برانگیخته شدن مردگان و دگرگون شدن زمین، به زمین سفید است، و به حساب خلق رسیدن، به گسترش داد و پاداش نفوس، و برپا کردن ترازوی عدل و نصب کردن پل صراط و وارد شدن به بهشت و بوستان‌ها در جوار خدای رحمان. و از این گونه نشانه‌ها و دیگر نشانه‌های

مربوط به قیامت که اینها نیز همگی دگرگونی‌ها و تغییرات نفسانی منتهی به دوام و صلاح است، یعنی اشراط ساعت و نشانه‌های قیامت، و آنچه از امور که پیش از آنهاست، هراس از تسلّط اضداد است و چیره شدن همان کسان که بر جهان در بلاد طغیان کردند و فساد فراوان پدید آوردند، از گونهٔ قتل و غشم و ظلم و زنا و لواطه و تحریف کلام از مواضع خود. پس نفوس پلید و نجس آنان صور قالب‌های طبیعت را مشاهده و آن صور را از سعادت دور کردند، و از تأثیرات آنها پیشامدها و رویدادهای زیان‌رسان و هلاکت‌بار و تلف کننده پدیدار شد، و شرور و سختی‌های آن را آشکار ساخت، و از تأثیرات آنها در شریف‌ترین آفریدگان که انسان است اشخاص متفاوت و دور از اعتدال پدید آمد که اخلاق درندگان و بهایم از ذوات ایشان آشکار شد.

(۸) و از آنجا که تقدیر خداوند متعال آن بود که رحمت او بر غضبش پیشی گیرد، چنان مقدور فرمود که در هنگام به نهایت رسیدن دشواری‌های طبیعت، «قائمی» قیام کند و از افاضات و افادات عقل آن اندازه به او مرحمت کند که اگر آنچه در اوست با افاضه و افاده‌ای که در همهٔ ادوار بر همهٔ نفوس افاضه شده است مقایسه شود، آنها همه نسبت به فیض الاهی موجود در «قائم» همچون جزیی از کل جلوه‌گر شود. پس این قائم به دور از همهٔ شرور و فراگیرندهٔ همهٔ علوم و خیرات و فضایل باشد، و بنابراین از ساخته‌های طبیعت همهٔ نحوست‌ها و دشواری‌ها را به دور کند و سعادت‌ها و فروغ‌های عقلی در برابر آنها پیدا شود و پس از این، از تأثیرات آنها پیشامدهای سودمند پایدار برخیزد و خوبی‌ها و صفای آنها جلوه‌گر شود و از تأثیر آنها در شریف‌ترین آفریدگان که انسان است افراد و اشخاص هماهنگ و یکدل و دارای اعتدال که در ذات آنها نمونهٔ اخلاق و افعال و خوی‌ها و کردار فرشتگان به نمونهٔ تسبیح و تقدیس آشکار شود. در پی این است که رستاخیز مردگان و گسترش عدل و برپا

شدن ترازوهای داد و رسیدن به ثواب و وارد شدن در بهشت تحقّق یابد. و شرح و توضیح هیچ وضعی از این اوصاف را در اینجا واصفی و جهتی به نظر نرسید مگر اینکه ما بدان پرداختیم و بازگو کردیم.

(۹) پس هر کس قیامت را با این اوصاف بشناسد، و آنچه از طبیعت و نفس و افعال آن و تغییرات آن مورد انتظار است نیز انتظار داشته باشد، این انتظار او انتظار حقّ و صدق یعنی انتظار بجا و درست خواهد بود. و هر آن کس که قیامت را از وجههٔ آن به گونهٔ دیگر برگرداند و آنچه خداوند دربارهٔ آن و از آن مقدّر نکرده است انتظار داشته باشد، این انتظارش انتظار دروغ و زور و غرور خواهد بود. و از روی این اوصاف، مخالفت انتظار منتظرین آن را خواهد شناخت، و این دلیل است برای درست بودن حقّ و باطل بودن باطل. پس می‌گویيم که اهل باطل از مسئلهٔ ساعت و قیامت این را انتظار دارند که همه چیز طبیعت و قوا و افعال آن باطل شود. و هرگاه بطلان بر طبیعت و بر قوای طبیعت فرو افتد از آنجا بطلان نفس‌ها و پیوند آنها با اشخاص باطل گردد، پس کاش می‌دانستم که چگونه آنچه ایشان انتظار آن را دارند، از مسئلهٔ قیامت و ساعت و اینکه آسمان درهم پیچیده شود و خورشید تار گردد و ستارگان تیره شوند و دریاها برافروخته گردد و کوه‌ها بر حرکت آید تحقّق پیدا خواهد کرد. آیا پس از این همه برای اشخاص بقایی خواهد بود؟ و آیا بدون آنها برای نفوس استفاده و استقامتی می‌توان در نظر داشت؟

(۱۰) گیرم که ما با آن توافق کنیم و تسالم داشته باشیم که حضرت باری تعالی که از مسمیّات و افاضات برتر و بالاتر است، نفس خود را و ذات خود تقدس عظمته (که عظمت او مقدّس بادا) برای محاسبه و مخاطبه و حسابرسی و گفتگوی با آنان خود را آماده کند، در این صورت آیا از حکمت و برتری قدرت است که حکمت خود را معطل گذارد و ملک و سلطان خویش را منهدم سازد، یا اینکه حکمت برخلاف آن الزام

می‌کند و تدبیر ملک او را و پیاده کردن حکمتش را اقتضا نماید تا این آگاه کننده‌تر باشد از وعده و وعید او و نافذتر برای تحقّق سلطنت و تدبیر او.

(۱۱) و خدای تعالی ذکره در جاودان کردن هر دو گروه تیره‌بختان و نیک‌بختان پایداری آسمان‌ها و زمین را جز آنچه خدای تو بخواهد شرط فرموده و اگر دوام آسمان‌ها و زمین چیزی واجب در حکمت نبودی هر آینه در جاودانی دو گروه دوام آن را شرط نمی‌کردی و چون دوام آسمان‌ها و زمین را واجب کرده است، آیا می‌اندیشی و نظر می‌دهی که آن دو را از افعال و اسباب معطل گذارد؟ این چیزی است که در حکمت خدا نیکو نیست، و در نظر زیبا نمی‌آید که چیزی بی‌حاصل را دوام بدهد.

(۱۲) و چون معطّل ماندن آسمان‌ها و زمین پس از آنکه لزوم دوام آنها شناخته شد، باطل شد، اینک هر کس که داری عقل و تمیز است بدین نتیجه می‌سد که آنچه ما گفتیم درست است و فضیلت الاهی مکشوف و ثابت می‌شود که قیامت مورد دعوت مرسلین همانا تأثیراتی نفسانی است که با ظهور نفس زکیّه آشکار خواهد شد، همان نفسی که از افاضهٔ عقل به فضیلتی رسیده که هیچ نفسی بدان‌گونه فضایل دست نیافته است. پس آن فضیلت آگاهی دادن به نفوس جزیی را که در ادوار و اکوار بر آن سبقت داشته‌اند، افاده می‌کند. و آن کسان که بهره‌ای از آنها برگرفته است به ثوابی که همان افادات علمیه و افاضات عقلیه است می‌رسند، و پاداش آنان همین است، مگر دربارهٔ کسی که حکم عذاب بر او تحقّق یابد و دچار آن شود. چه آنان با صاحبان زمان (صاحب الزمان‌ها) مخالفت کرده‌اند و از راه درست منحرف شده‌اند و آنچه خود می‌تراشیدند می‌پرستند و برای خویش به جهل و نادانی مکتب و دستاوردهٔ خود خشنود گشته‌اند و آن جهل در نفوس آنان کارگر شده و رونق آنها را گرفته است، تا آن حد که از پذیرش ثواب و پذیرش نور از صاحب القیامة فرو مانده و عاجز گردیده‌اند، و آنان را جایی جز در آتش نیست. همان است جایگاه ایشان و

بد جایگاهی است.

(۱۳) اگر گوینده‌ای بگوید که به یقین می‌دانیم که مردم زمان‌های گذشته از میان رفته‌اند و از آنان خبری و اثری مشاهده نمی‌کنیم، پس چگونه می‌توانیم توهّم کنیم که خیرات و شرور به اهل سعادت و شقاوت می‌رسد؟ در پاسخ چنین می‌گوییم که اِشراف و دست یافتن به چگونگی رسیدن ثواب و عقاب یا خیرات و شرور به دو گروه حقیقةً دشوار است، مگر برای کسی که دارای نفس زکیّهٔ صافیه باشد و دریافت اشیاء روحانی نورانی، وی را به صورت عادت درآمده باشد.

(۱۴) ولی من معنی را در آنچه مقصود من شرح آن است، به توسط الفاظ کوتاه و آسان، به گونه‌ای به فهم نزدیک می‌کنم که غرض و قصد را به درستی برساند. پس می‌گوییم که شناخت برزخ‌ها به شناخت این هدف کمک می‌کنند. و خدای تعالی ذکره در کتاب خود چنین فرموده است: «و از پی آنها برزخی است تا آن روز که برانگیخته شوند.» شناخت برزخ‌ها آن است که انسان بداند که این عالم در هر زمان پر است از نفوسی که با اشخاص جدا جدا متّحد هستند. و هر گاه جهان از اشخاص خالی شود، مانند آنها به جای آنها خواهند آمد و موجود بعدی صورتی از موجود منقرض شده است، زیرا که تو به یقین می‌دانی که مردمان امروز جهان همانا سخن ایشان و الفاظ ایشان و منطق خطاب‌ها و علم‌ها و کلمه و سیاست و حرفه‌ها و صنعت‌های ایشان همگی همان است که از مردمان منقرض شدهٔ جهان به دست آورده‌اند. پس اینان برازخ منقرضانند و نفوس چیزی نیست مگر همان که از گذشتگان به ارث دارند.

(۱۵) پس از هر یک طائفه از نیکان و بدان و گمراهان و راهیافتگان از اینان کسانی که پس از آنان به جای ایشان خلیفه می‌گردند قیام خواهند کرد (قائم هستند) و آنچه از گذشتگان ارث برده‌اند به آیندگان ارث خواهند داد تا اینکه رسیدن ثواب و عقاب به نفوسی کسب کنندهٔ خیر و

شر به صورت پایدار و پیوسته، رشته تا قیام قیامت کبری برقرار باشد، و در آنجاست که همگان محشور می‌شوند، و آنچه هریک مستحق است بدو خواهد رسید. هر آن کس که شناخت برازخ را به صورت درست دریابد، بر صراط مستقیم قرار دارد و چگونگی رسیدن به ثواب و عقاب بر او مشتبه نمی‌شود و می‌فهمد که چگونه ثواب و عقاب می‌رسد به کسانی که از قرون گذشته منقرض شده‌اند و آثار اخبار آنان محو و دستخوش تباهی شده است و در این قانون من سخن فراوان نمی‌گویم، زیرا که اعتقاد من بر لطف و باریک‌بینی فهم صاحب آن و روشنی زیرکی او و بلندی همّت وی است.

(۱۶) تکذیب و انکار قیامت چیزی است که از اهل تعطیل و دهریان آشکار است و بیشترین مردمان به دل‌هایشان نیز منکرند هر چند به زبان انکار قیامت و ساعت را اظهار نمی‌دارند. چه آنان از پیشینیانشان توصیف قیامت را برخلاف آنچه خدای تعالی توصیف و بیان کرده شنیده‌اند، و خردهایشان را تصدیق نکرده است و نفوس آنان تحقّق آن را چنان که هست اطمینان ندارد. پس در نزد ثنویان صفتی را برای قیامت می‌بیند و در نزد مجوسان صفتی دیگر را، و در نزد یهود صفتی مخصوص، و در نزد مسلمانان صفتی مخالف با صفات قیامت در نزد دیگر امّت‌ها. و در نزد هر گروهی از گروه‌های مسلمانان اوصافی برای قیامت ذکر شده که برخی با بعضی دیگر مخالف است، و همهٔ این شنیده‌ها در صفت قیامت به تغییرات طبیعی منتهی و به هرج و مرج و تباهی و فساد باز می‌گردد. و هرگاه آن کسی که دارای خرد کامل است و در عقل خود اهل انصاف است تفکر کند، خواهد دانست که آن اوصاف شنیده را روایی و جایی در عقل و قرارگاهی در نفس نیست. پس به شتاب رو به تکذیب اصل قیامت می‌آورد از آن جهت که بر کیفیّت آن احاطه نیافته است. و اگر دهریان و اهل تعطیل که قیامت را تکذیب کرده‌اند از اظهارنظر دست نگهداشته

بودند و آن را تأثیرات نفسانی می‌دانستند که از آنها خیرات و سعادت آشکار می‌گردد، هر آینه برای تکذیب قیامت شتاب نمی‌کردند، بلکه آن را راست و صادق می‌دانستند و منتظر آن بودند.

(۱۷) آیا نمی‌بینند که محمّد صلی اللّه علیه و آله نفس خود را با ساعت قرین و همراه کرد و گفت «بُعثتُ انا و السّاعةُ کهاتین» (من و ساعت قیامت برانگیخته شده‌ایم همچون این دو انگشت که همراه یکدیگرند) پس برانگیختن خود را قرین برانگیخته شدن ساعت قیامت قرار داده است. پس تو، خدای تأییدت را بر دوام دارد، به یقین می‌دانی که برانگیخته شدن محمّد صلی اللّه علیه و آله که موجب تغییرات طبیعی نشده است که پایه‌ای از پایه‌های آن را و کاری از کارهای آن را سست کرده و تباه ساخته باشد، و همانا آن بعثت تأثیری نفسانی است که با ظهور حضرت وی ظاهر و آشکار گردیده است. و در نتیجه خیرات و سعادات مجموعه در کتاب او و شریعت او ظهور یافته است. و چون ظهور یافتن و آشکار شدن این خیرات و فراهم آمدن این سعادات از برکت بعثت محمّد صلی اللّه علیه و آله است که به همراه قیامت مبعوث شده، می‌توان آن را تأثیری نفسانی و امری غیرطبیعی برشمرد، پس ممکن نیست که از قیامت و ساعت باشد و مقدار آن اعظم از مقدار این، و رتبهٔ آن اشراف از رتبهٔ این باشد مگر همان ظهور و آشکار شدن خیرات شریفه و سعادت فاضله، چه آنها تأثیری نفسانی است و علّت هر تأثیر طبیعی و نفسانی دیگر است، و به خواست خدا این همه را درست بشناس.

(۱۸) قیامت را نام‌ها و نشانه‌ها و لقب‌هایی است که عبارت است از ساعه، صاخّه، طامّه، واقعه، حاقّه، قارعه، قیامه و این همه بر جمله تأثیراتی نفسانی و مربوط به ظهور نفس زکیّه است، و آن نفوس را با این نفس زکیّه که به بالاترین مراتب انسانی واصل شد صحبتی روحانی است و همگی همچون نفس واحد باشند، هر چند که تغییرات نفسانی در نزد

آشکار شدن و ظهور و قیام هر نفس به صورت‌های گوناگون و مختلف پدیدار گردد. و پایان هر نام از این نام‌ها و لقب‌ها حرف‌ها است تا اینکه «قائم» خلیفه‌های خود را بازگرداند و دایرهٔ نفس برای آنان کمال یابد و تمام شود.

(۱۹) پس هر کس قیامت را به آن صفتی که خدای تعالی وصف کرده بشناسد و آن منزلتی را که خدای تعالی به دوشش نهاده است بداند، به غفلت و جهل دچار نشود که ندانسته و ناگهان قیامت بر او در آید، بلکه در هنگام رسیدن ساعت و ظهور قیامت وی بداند که در کدام گروه از گروه‌ها خواهد بود، آیا در زمرهٔ اهل بهشت است یا در زمرهٔ اهل دوزخ، و بداند که دوزخیان را درهایی است که هرگاه به سوی آن رانده شوند به رویشان گشوده شود، و خوشا به حال آنان که درهای بهشت به رویشان گشوده شود و از آن راه وارد شوند و بدا به حال آنان که درهای دوزخ برای ایشان گشوده شود و از آن درآیند، پس ای وای و همه وای برای کسی که از درهای دوزخ وارد شود در حالی که وی پندارد که از درهای بهشت وارد شده است: از روی فریبخوردگی به آنچه که آموخته و بر آن پرورش یافته، و خوبی و همهٔ خوبی آن کس را باد که خدای تعالی درآمدن در بهشت را برای او فراهم ساخته و در سایهٔ رحمت رحمان جای بگیرد. و مقصود از درهای مربوط به دو گروه از بهشتیان و دوزخیان نیست مگر پیشوایان مردم گمراه و رئیسان مشرکان و رئیسان راهیافتگان. پس هر کس که پیرو پیشوایان هدایت باشد و از آنان پیروی کند به در بهشت وارد شده است. و آنگاه که بهشتیان به در بهشت وارد می‌شوند خدای را تقدیس کرده و الحمدللّه می‌گویند. همان خدایی که وعدهٔ خود را برای ما راست و صادق قرار داد، و ما را میراث بر زمین کرد و در هر آنجا که از بهشت می‌خواهیم جا می‌گیریم. پس چه نیکوست پاداش آنان که عمل کرده و عامل بودند در آن وقت که وارث زمین بودند، و در اشراف و اطلاع یافتن بر آنکه پس

از وارث زمین در بهشت جایگزین است در آن همگی معارف و علومی است که راهجو و راهیاب نیازمند آن است، و شأن و مرتبهٔ قیامت همانا عبارت است از تغییرات نفسانی نه تغییرات طبیعی. پس این را نیز به خواست خدا بدان و بشناس.

(۲۰) ما در این رساله آنچه مایهٔ کفایت و بسندگی است آوردیم برای آن کس که درست در آن بنگرد و خرد خویش را به کار اندازد و از روی فریب خوردن به آنچه آموخته و بر آن پرورده شده مقاصد و معارف بر او پوشیده نماند و فضای حقیقت بر وی تار و تاریک نگردد. و من این رساله را با حمد و سپاس خدای توفیق دهنده و شکر آفریدگار الهام‌دهنده و با درود بر پیامبر او مصطفی محمّد و مرتضی علی دو پدر مؤمنان، و بر صاحب یوم الدّین و خلفای راشدین او و با سلام بر همهٔ دوستان و یاران آنان به پایان می‌برم، و خدای تعالی ما را بس است و چه نیکو وکیل است و نیکو مولی و نیکو یاور و نصیر است و هیچ حول و قوّه‌ای نیست جز با کمک خدای والای بزرگ.

Contents

To

Dr. F. Mujtabāī

and Dr. B. Nāderzād

An Iranian Political Thought from Ḥallāj to al-Sijistānī

Edited by
Mohammad Karīmī Zanjānī Asl

Nashr - e - Kavir

Tehran 1383 / 2005